

ROBERTO GATTI

Da Machiavelli a Rousseau: profili di filosofia politica



IF PRESS

“Je fais dire aux autres ce que je ne puis si bien dire”
(M. de Montaigne)

METHEXIS

- 2016/1 -

Methexis

Comitato Scientifico

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)
Nico De Federicis (Università di Pisa)
Roberto Gatti (Università di Perugia)
Roberto Giannetti (Università di Pisa)
Michele Nicoletti (Università di Trento)
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)
Gianluigi Palombella (Università di Parma)
Salvatore Veca (Università di Pavia)
Danilo Zolo (Università di Firenze)

ROBERTO GATTI

Da Machiavelli a Rousseau:
profili di filosofia politica



IF PRESS

Il presente volume è stato sottoposto a processo di *double blind peer-review*.

Copyright © 2016 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-078-2

INDICE

Introduzione	1
--------------------	---

CAPITOLO PRIMO

Machiavelli: l'ideale repubblicano e la malignità dei tempi

1. <i>La cruda realtà del potere</i>	5
2. <i>Eppure...: la repubblica</i>	10
3. <i>Il Principe e il cono d'ombra del moderno</i>	19

CAPITOLO SECONDO

Essere scettici e tolleranti: Michel de Montaigne

1. <i>Con Pirrone e oltre Pirrone</i>	31
2. <i>Filosofia ed esperienza</i>	36
3. <i>L'inizio di tutto</i>	38
4. <i>Le radici teologiche della tolleranza</i>	46
5. <i>Come nei sentieri di montagna</i>	51

CAPITOLO TERZO

Corpo politico e corpo mistico: Pascal, Hobbes, Nicole

1. <i>Premessa</i>	65
2. <i>L'«amor proprio»</i>	66
3. <i>Pascal, Nicole, Hobbes</i>	74
4. <i>E, allora, quale corpo politico?</i>	77
5. <i>Contingenza e ragionevolezza: Montaigne, Pascal, Descartes</i>	88

CAPITOLO QUARTO

Per una teoria della fiducia in politica a partire da John Locke

1. <i>Dalla finzione alla fiducia</i>	95
2. <i>Il Commonwealth come famiglia estesa</i>	96
3. <i>Fiducia e contratto</i>	99

CAPITOLO QUINTO

Voltaire e il terremoto di Lisbona: un filosofo di fronte alla catastrofe

1. <i>L'imprevedibile</i>	105
2. <i>L'ottimismo è un'illusione</i>	107
3. <i>Da Voltaire al dottor Rieux</i>	109
4. <i>Il silenzio di Dio</i>	112
5. <i>Dal Poema al Candido: il tedio della metafisica e l'utilità della zappa</i>	120
6. <i>Ma basta zappare il proprio giardino?</i>	123

CAPITOLO SESTO

Jean-Jacques Rousseau: la parola, il potere, la verità

1. <i>La parola ribelle</i>	135
2. <i>... e il suo prezzo</i>	140
3. <i>La parola libera</i>	150
4. <i>La parola sobria e il silenzio</i>	158

NOTA DELL'AUTORE

Ho raccolto, con varie e talvolta estese integrazioni, contributi che ora vengono a costituire capitoli di un libro la cui unità tematica è evidenziata, spero convincentemente, nell'Introduzione. Ogni capitolo costituisce il risultato non solo e non tanto di un'aggiustatura estrinseca, ma il prodotto di una rifacitura generata dal confronto, dalle osservazioni, dai suggerimenti di molti amici e colleghi che hanno avuto la cortesia di intervenire, in seminari, convegni, congressi e anche semplici scambi di opinione, su quanto ho via via scritto. Credo fermamente che questo sia uno dei modi attraverso i quali funziona una comunità scientifica, si perfeziona la ricerca di ciascuno dei suoi membri, s'incrementa la conoscenza complessiva che essa offre al pubblico dei lettori e degli studiosi.

Questo volume è stato scritto con l'unico scopo di donarlo alle persone che mi hanno accompagnato, con amicizia, benevolenza e spesso con molta pazienza, negli anni di attività che ho avuto il piacere di trascorrere con loro.

INTRODUZIONE

L'ambito di quella che, con sempre maggior disinvoltura teorica, definiamo *modernità* è diventato e, per certi versi, è sempre stato terreno di conflitti interpretativi, a partire dal problema basilare, cioè la determinazione del tempo storico che i diversi studiosi hanno inteso e intendono indicare con questo termine. Certo, prima d'impostare qualsiasi discorso sul tema, si possono pattuire i confini entro i quali situare e analizzare il *moderno*. Ma questo modo di procedere finisce sovente per dar luogo a dibattiti tutto sommato abbastanza oziosi e di sapore vagamente scolastico. In fin dei conti, viene da chiedersi se sia proprio necessario compiere certe operazioni di settorializzazione, di etichettatura, di *schedatura*.

Non mi provo neppure, in queste poche pagine introduttive, a rammentare le posizioni in campo relative alle proposte di definizione del *moderno*. Mi limito, invece, a ricordare l'invito di alcuni (pochi) a non dimenticare mai che quella che chiamiamo "storia della filosofia", con i suoi paletti e i suoi perimetri ben tracciati, esiste solo come convezione che può essere comoda e utile per certi usi, ma che ha ben poca corrispondenza nella realtà. Realtà che è fatta dagli apporti individuali dei singoli filosofi, ognuno con la sua biografia intellettuale, con l'irriducibile specificità del suo pensiero, con le sue caratteristiche mai semplificabili entro un modello, qualsiasi esso sia e comunque sia costruito. Proprio per quanto detto, considero un punto di riferimento importante, al netto del titolo, la *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano nei suoi ormai canonici tre volumi originari, preceduti da un'Introduzione che conserva ancora oggi, dal mio punto di vista, un importante significato e valore. Vi si ammoniva a ricercare e a scrivere di filosofia

partendo dalla «*persona* del filosofo» in ciò che ha «di più suo, nella singolarità della sua esperienza di pensiero e di vita» e «nei suoi rapporti con gli altri». Questo senza mai cadere nella presunzione di studiare la filosofia come un succedersi di «dottrine» o di «momenti ideali» e interpretandola, invece, come esperienza di «uomini solidalmente legati dalla comune ricerca» in un rapporto «di libera interdipendenza». Non esistono, in tale quadro, modelli o sistemi, ma «la solidarietà fondamentale degli sforzi che mirano a rendere chiara per quanto è possibile la condizione e il destino dell'uomo». E, in questo contesto, sono ridicole le fatiche, che assumono svariate forme e modulazioni, di sorprendere gli «errori dei filosofi», così come lo è la pretesa di «impartire [ad essi] lezioni». Ed è vana anche l'illusione di «fare di una determinata filosofia il criterio e la norma di giudizio delle altre», magari perché è l'ultima apparsa sulla scena, come se «la successione cronologica delle dottrine equival[esse] allo sviluppo razionale» dei momenti dello spirito. Ogni filosofo è, piuttosto, un «compagno di ricerca»; e non importa che la sua voce ci giunga «affievolita» se da lui ci vengono ancora indicazioni preziose «per i problemi che ora ci occupano», cioè, in una parola, per la nostra vita¹.

Abbagnano, com'è noto ed evidente, ce l'aveva con Hegel e soprattutto con l'hegelismo di scuola, ma credo che la sua impostazione e le sue critiche a certo modo di filosofare siano attuali e valide, tanto che le potremmo rivolgere oggi, se volessimo, ad altre posizioni e mode filosofiche di successo. Ma non è questo l'obiettivo dei capitoli che seguono.

La convinzione che quella suggerita da Abbagnano sia una buona maniera di studiare filosofia ha determinato l'andamento del volume, così come di altri che l'hanno preceduto. E ha guidato, fundamentalmente, la prudenza nei confronti di modellistiche che ingessano, *more analitico*, i filosofi entro schemi che i loro ideatori tendono a considerare validi, più o meno, per

¹ Cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1958, Prefazione, v. I, pp. XV-XIX.

sempre. Il concetto di *modernità* è ovviamente solo un esempio di questo progetto d'incasellamento. La storia concettuale come filosofia politica è certo preferibile sotto alcuni aspetti, alla rigidità analitica, ma anch'essa concede poco rilievo alla singola personalità del filosofo e alle implicazioni esistenziali del suo pensiero, preferendo appunto lo studio in chiave storica dei concetti.

Sono, quelli appena proposti, solo due importanti esempi, oltre i quali non intendo andare. Provare a segnalarne i limiti non vuol essere esclusivamente una posizione polemica, ma anche l'invito a un confronto che può risultare fecondo se, una volta o l'altra, specie nel contesto filosofico italico, ci si deciderà a riflettere insieme su tali questioni invece di continuare, come spesso accade, a contrapporre l'una posizione all'altra in una sorta di mutua indifferenza e di reciproca chiusura.

Poche righe sui contenuti del libro. Se il termine non fosse abusato, direi che ho cercato di sondare aspetti e temi presi in esame senza intenti di sistematicità, ma non senza un filo conduttore. Forse *spigolare* renderebbe meglio l'idea, anche perché implica originariamente il raccogliere le spighe avanzate qua e là dopo la mietitura in grande. Ciò non toglie che quel che c'è rimasto dopo il raccolto sia, qualche volta, ancora abbastanza degno di figurare in tavola. Ma, come c'insegna Aristotele, non sono gli artefici, bensì i fruitori a poter giudicare meglio i prodotti che decidono di usare o assaggiare.

Infine, va detto che autori e argomenti disparati non possano essere legati da un filo rosso. L'andamento del libro dovrebbe mostrarlo: delinea o, meglio, accenna con molta prudenza una (assai parziale) *microstoria per problemi* di quell'epoca così controversa, come si diceva all'inizio, che chiamiamo, con maggiore o minore convinzione, *modernità*².

² I vari capitoli, tenuti insieme da questo *fil rouge*, derivano da scritti in parte editi in parte inediti, tutti comunque rivisti per questa edizione:

- «Correggere» o «frenare» gli uomini? *Natura umana e artificio politico* in Machiavelli, in "Metabasis", 14/2012;

Il resto va lasciato a chi avrà interesse e voglia di leggere il volume e di cercarvi più motivate e articolate giustificazioni di quanto ho appena accennato in questa introduzione, che mi auguro serva anche come invito a scorrerne le pagine. Non ho voluto appesantirlo con un eccesso di note e rimandi, anche se non ho preteso neppure di poterne fare a meno del tutto. Chi del testo intendesse fruire per il gusto di farlo non trarrebbe che poco interesse e piacere da una messe di note. Chi è più esperto delle tematiche trattate individuerà invece senza difficoltà i riferimenti agli autori, agli interpreti, alle esegesi pro o contro, senza necessità di essere guidato in questo da rinvii che gli sarebbero, in gran parte, inutili. Spero di aver fatto a entrambi cosa gradita.

R. G.

- *Montaigne e i dilemmi della tolleranza scettica*, in "Filosofia politica", 3/2014;

- *La forza, la giustizia, il corpo politico: Pascal e Hobbes*, in "Filosofia politica", 2/2012;

- *J.-J. Rousseau: la verità, il potere, la parola*, in "Humanitas", 6/2014;

- *Un modello teorico della fiducia in politica*, in "Acta Philosophica", 24/2015;

- *Voltaire sul terremoto di Lisbona: il male e la dignità del finito*, in D. Mazzù, M. S. Barberi (a cura di), *KATASTROPHE'. Tra ordine culturale e ordine naturale*, Giappichelli, Torino 2012.

CAPITOLO PRIMO

MACHIAVELLI: L'IDEALE REPUBBLICANO E LA MALIGNITÀ DEI TEMPI

1. *La cruda realtà del potere*¹

Machiavelli traccia, alle soglie della modernità, i due percorsi che condurranno alla frattura con la precedente tradizione aristotelica e tomista. Sono profondamente diversi, ma convivono – non senza contraddizione – nel suo pensiero.

Il primo va verso la tecnicizzazione della politica e si basa sulla programmatica censura di ogni intento morale. Così riduce la riflessione sulle cose politiche ai suggerimenti funzionali per conquistare e, soprattutto, per mantenere il potere. E la conquista-mantenimento del potere non è, in tale prospettiva, un obiettivo classificabile moralmente. È piuttosto un *fatto* del mondo politico nella sua incontestabile realtà, al quale, per il Segretario fiorentino, solo un ingenuo moralismo può opporre altre finalità, del tutto immaginarie e illusorie. La dichiarazione più esplicita è probabilmente quella contenuta nel §1 del cap. 15 de *Il Principe*:

«sendo l'intento mio, scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa [...]; perché elli è tanto discosto da come si vive a come di doverrebbe vivere, che colui

¹ Riprendo, in questa prima parte, fino a p. 10, quanto ho già scritto su Machiavelli in *Filosofia politica. La storia, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011².

che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara più presto la ruina che la preservazione sua»².

In tal modo – è stato osservato con qualche buona ragione – viene prefigurato, pur da lontano, il modello della *political science* come tipo di ricerca che, prescindendo da riferimenti morali, si volge con scaltrito disincanto al campo dell'agire politico per insegnare la previsione delle conseguenze che ogni atto e ogni evento hanno sulla difficile, talvolta tragica, gestione del potere, sia esso quello della repubblica o del principato. Machiavelli definisce «virtù» la capacità di operare in questo insidioso campo, virtù che in lui diventa, attraverso una radicale frattura nei confronti della tradizione, mera competenza tecnica e non più pratica di vita, com'era stato in Aristotele e nella tradizione che da lui si diparte.

I termini del problema politico sono nettamente tracciati e illustrati da Machiavelli con note e calzanti metafore. Alla virtù concepita quale accortezza strategica fa da contrappunto la «fortuna» (simbolizzata nel fiume in piena e nella volubilità femminile³), che altro non è se non l'incombere imperscrutabile del caso. La permanenza nel tempo dei moventi umani, cioè l'immutabilità della natura dell'uomo⁴, conferisce allo studio della storia la grande importanza data dal fatto che, conoscendo come gli uomini si sono comportati in passato, sarà più facile il calcolo degli effetti che potranno scaturire dalle decisioni e dalle azioni dei governanti. Si rammenti il proemio del I libro dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*:

² N. Machiavelli, *Il Principe* (1532, postumo), a cura di M. Martelli. Corredo filologico di N. Martelli, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, Ed. Salerno, Roma 2006 (vol. I, tomo 1, pp. 215-216 [c. XV]).

³ Cfr. *ibi*, pp. 302-303, 309-310 (c. XXV).

⁴ Cfr., per esempio, N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531, postumo), a cura di F. Bausi, in *Opere...*, (vol. I/2, tomo 1, pp. 177-178 [libro I, c. 17], 194-195 [libro I, c. 39], 300-301 [libro II, Proemio]).

«nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica né capitano che agli esempi delli antiqui ricorra. Il che credo che nasca [...] da non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso, né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. Donde nasce che infiniti che le leggono pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile: come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quelli che gli erono antiquamente»⁵.

Nella parte finale del capitolo 11 del libro I dei *Discorsi*, a proposito di Girolamo Savonarola, Machiavelli, sempre sulla stessa linea, osserva:

«Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante, né rozo; nondimeno, da frate Girolamo Savonerola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no [...]: ma io dico bene che infiniti lo credevano, senza avere visto cosa nessuna strasordinaria da farlo loro credere [...]. Non sia pertanto nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altrui: perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono sempre con uno medesimo ordine»⁶.

Ci troviamo di fronte non tanto al rigetto dei principi politici consolidati in una secolare tradizione, quanto alla sospensione del giudizio su di essi, motivata con il rinvio all'esperienza, la quale insegna, a chi vuole veramente tenerne conto, che il dato cruciale della politica è la ricerca del potere. Possono essere (e storicamente sono stati) molto diversi gli strumenti per ottenerlo, gli accorgimenti per mantenerlo, le giustificazio-

⁵ *Ibi*, pp. 8-9 (libro I, Proemio).

⁶ *Ibi*, pp. 82-83 (libro I, c. 12); cfr. anche p. 194 (libro I, c. 39).

ni con cui di volta in volta si è ricoperta e si ricopre la nuda crudezza del dominio. Ma sempre uguale rimane, comunque, la realtà che ciascuno di questi mezzi fa scoprire dietro l'apparenza, cioè dietro la simulazione e la dissimulazione, giacché «sono tanto semplici gli òmini, e tanto obediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverrà sempre chi si lascerà ingannare»⁷.

La ragione calcola e non prescrive; lo fa seguendo la logica, unica possibile, del *se...allora*: se si riconosce, come la storia passata e presente puntualmente conferma, che la ricerca del potere è l'aspetto dominante della vita politica, *allora* l'essenziale diventa individuare le strategie più idonee per raggiungere quest'obiettivo. Così, ammonisce Machiavelli nel capitolo XV, è la «verità effettuale». E la necessità spinge a usare tutti i mezzi utili allo scopo, relegando l'idealismo politico, in ogni sua forma, nel dominio dell'immaginazione.

Un importante corollario di tutto ciò è che la tecnica politica, per la sua stessa natura, può essere messa a disposizione di chiunque aspiri a governare; è costituita da un insieme di accorgimenti neutri, atti a servire ogni regime e ogni soggetto politico⁸. Ricade perfettamente entro tale impostazione metodologica la parte del *Principe* in cui Machiavelli, dopo aver distinto le «repubbliche» dai «principati»⁹, classifica le tipologie del principato in funzione dei due criteri costituiti dalla facilità/difficoltà del conquistare e mantenere. E vi rientra anche la parte nella quale, a partire dal capitolo XV, analizza i «modi» del governo del principe.

In entrambi i casi Machiavelli non adotta un metodo prescrittivo, ma (con i limiti che dirò poi) descrittivo. Punta cioè a chiarire la situazione entro la quale il principe si trova ad agi-

⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp. 237-238 (c. XVIII); cfr. anche pp. 241-242.

⁸ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 199 (libro I, c. 40) e pp. 212-213 (libro I, c. 42).

⁹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 63 (c. I).

re. E tale situazione è diversa, per esempio, nel caso in cui si tratti di «stati ereditari»¹⁰ o «nuovi», sia che questi ultimi «si aggiungono a uno stato antiquo di quello che acquista»¹¹, sia che consistano invece in «principati al tutto nuovi»¹². Inoltre, ha come obiettivo di indicare quali possano essere le maniere di governare dopo aver conquistato. Appunto in quest'ambito campeggia il richiamo all'*effettualità*. Essa spinge il principe savio ad adoperare, di volta in volta, le «qualità»¹³ più adatte alle circostanze, sempre rimanendo naturalmente fermo il presupposto che a guidare la sottile strategia della prudenza politica insegnata nel *Principe* è il mantenimento del potere (la parte più difficile, molto più ardua di quanto lo sia il conquistare):

«uno omo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità»¹⁴.

La prudenza, anch'essa neutralizzata dal punto di vista morale, diviene abilità nel prevedere gli effetti che possono nascere da uno o dall'altro comportamento, mentre virtù e vizio finiscono per dipendere dall'«occasione», cioè da un insieme d'imponderabili (ma almeno fino a un certo punto governabili) contingenze rispetto alle quali vizio e virtù sono mezzi o, meglio ancora, condizioni di possibilità della riuscita o del fallimento nella lotta per il successo. Per questo

«sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le [...] qualità, quelle che sono tenute buone; ma perché non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, li è necessario essere tanto

¹⁰ *Ibi*, pp. 66-68 (c. II).

¹¹ *Ibi*, p. 74 (c. III).

¹² *Ibi*, p. 111 (c. VI).

¹³ *Ibi*, p. 217 (c. XV).

¹⁴ *Ibi*, p. 216 (c. XV).

prudente che sappia fuggire l'infamia di quelle [qualità] che li torrebbero lo stato [...]; ma, non possendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare». Infatti, «se si considerrà bene tutto, si troverrà qualche cosa che parrà virtù e, seguendola, sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio e, seguendola, ne riesce la securtà e il bene essere suo»¹⁵.

Collocare nello spazio dell'apparenza la virtù e il vizio non vuol dire decretarne il carattere fittizio e illusorio, quanto indicare che l'attenzione va centrata sugli effetti che le scelte conformi all'una o all'altro possono avere in ordine alla conquista e al mantenimento del potere. Questi, e soltanto questi, contano per una scienza empirica della politica che intende situarsi sul piano dell'analisi dei fatti e non farsi incantare dalle illusioni. A chi tratta di politica non interessa il valore intrinseco del bene e del male, ma la loro utilità. Nessuna *trasvalutazione dei valori* tradizionali ha luogo in Machiavelli; semplicemente vengono ridotti a funzioni variabili nel perenne conflitto per il potere e nella ricerca della sua stabilità nel tempo.

2. *Eppure...: la repubblica*

Detto questo, si può però cercare di riflettere anche sul secondo percorso che in Machiavelli si delinea. L'attenzione programmatica alla «verità effettuale» della politica e della natura umana non è certamente – checché ne abbiano pensato il Segretario fiorentino e alcuni suoi interpreti – il risultato di un gesto asettico e la registrazione passiva di un dato. Machiavelli assume che il carattere acquisitivo della natura umana¹⁶ sia un *fatto*, al quale corrisponderebbe la (presunta) *realtà* della politica come luogo privilegiato in cui questo fatto si manifesta in almeno due modi salienti. Da un lato, scatena la ricerca del po-

¹⁵ *Ibi*, pp. 217-218 (c. XV); cfr. anche pp. 240-241 (c. XVIII).

¹⁶ Cfr. *ibi*, p. 94 (c. III).

tere da parte di chi ha volontà e doti per governare; dall'altro, attiva la ricerca della protezione da parte di chi vuol «potere godere liberamente le cose sue»¹⁷.

Ma tale resoconto è tutto meno che neutrale: dipende da un'interpretazione – parziale come ogni interpretazione sempre è stata e sempre sarà – delle cose umane e da una consapevole frattura operata nei confronti della secolare tradizione di matrice aristotelica. E questa frattura si basa anch'essa su una *valutazione* critica di tale pluricentenario lascito teorico. Mi riferisco alla tradizione aristotelica non solo perché ha esercitato una quasi incontrata egemonia sino al periodo di cui stiamo trattando¹⁸, ma anche perché ciò consente di evidenziare un aspetto degno di nota nell'ottica di questo capitolo.

Ha correttamente osservato Alasdair MacIntyre che la morale e la politica di Aristotele erano basate sulla fondamentale distinzione tra la natura umana *com'è* e la natura umana *come dovrebbe essere*. In tale ambito, i principi morali venivano considerati come quelle direttive che consentono la realizzazione del fine interno alla *physis* dell'uomo attraverso idonee pratiche virtuose che l'abitudine contribuisce a sedimentare¹⁹. Ora, in Machiavelli accade che, abbandonata ogni impostazione teleologica, rimane solamente in campo, per quanto riguarda la concezione dell'uomo, il primo termine, cioè la natura *com'è*. L'apparente neutralità dello sguardo senza presupposti svela l'inevitabile opzione valutativa che la sottende e che consiste nell'inchiudere l'immagine dell'essere umano ai suoi aspetti più crudi, che vengono presentati come quelli decisivi, anzi unici, di cui la politica deve tener conto.

Dietro l'analisi che si pretende avalutativa sta un concetto di uomo – cioè un'interpretazione, non una descrizione – che,

¹⁷ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 102 (libro I, c. 16).

¹⁸ Cfr. G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, tr. it. di M. L. Violante, rev. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 2000.

¹⁹ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 70 ss.

pur in modo non sistematico né con un'elaborazione rigorosa, anticipa i tratti dell'*homo homini lupus* hobbesiano e fornisce così lo sfondo per la comprensione del pensiero politico del Segretario fiorentino. Questo concetto sottende sia il *Principe* sia i *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, quindi la teoria del «principato» non meno che quella della «repubblica». È nei *Discorsi* che troviamo scritto così: «come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario, a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro»²⁰. La ragione è che «la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa». Da qui «nasce il variare della fortuna loro, perché, desiderando gli uomini parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra»²¹. Ecco il motivo per cui diventa del tutto plausibile il suggerimento che «li òmini si debbono o vezzeggiare o spegnere»²².

Si ricordi anche il libro XVII, cap. 2, del *Principe*:

«perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli [...], quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina [...]. E li òmini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obbligo, il quale, per essere li òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto,

²⁰ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 30 (libro I, c. 3).

²¹ *Ibi*, p. 178 (libro I, c. 37). Con un significativo precorrimiento della strategia dell'anticipazione che si attua nello stato di natura stilizzato da Hobbes nel *Leviathan* (cap. XIII), Machiavelli osserva che «non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro» (*ibi*, p. 40 [libro I, c. 5]).

²² N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 79 (c. III).

ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai»²³.

Però, a questo punto, non si può non segnalare che la nostalgia palesata ripetutamente da Machiavelli per un governo «libero» – cioè per quella forma di reggimento politico di cui, a parere del Segretario fiorentino, resta esempio paradigmatico la repubblica romana – è difficilmente conciliabile con questi presupposti antropologici. Infatti, il governo libero può essere costituito e mantenuto solo sulla base dell'esercizio di quella virtù che appare improbabile far seguire a uomini che siano veramente come Machiavelli li descrive. La variazione semantica che avviene tra i *Discorsi* e il *Principe* è palese: la virtù di cui egli tratta parlando della repubblica possiede tutti quei caratteri che ci riportano verso l'accezione peculiare di una tradizione – variegata quanto si vuole ma concorde nel suo significato profondo – in cui essa consiste non in una tecnica ma in una precisa pratica di vita morale. Il Segretario fiorentino, quando dice degli antichi Romani, la identifica, seguendo un cammino battuto per secoli e al quale non aggiunge nulla di sostanziale, con il coraggio militare, con l'amore per la libertà, con l'attaccamento al bene comune, con la morigeratezza dei costumi, con la capacità di curare allo stesso tempo i «privati e pubblici commodi»²⁴, con l'adesione collettiva a una religione che non pone in conflitto l'amore per gli dei e il successo mondano. Mancanza di corruzione, ostilità verso l'ozio ed «equalità» sono altri fondamentali ingredienti dell'«antica bontà»²⁵. E «la virtù che allora regnava» è contrapposta, con un tipico tratto moralistico, al «vizio che ora regna»²⁶. Le severe usanze dei Romani – ci viene ricordato – erano fondamento della conquista del loro impero, che deve meno alla «fortuna» di quanto deb-

²³ *Ibi*, pp. 228-231 (c. XVII).

²⁴ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 322 (libro II, c. 2).

²⁵ *Ibi*, p. 263 (libro I, c. 55).

²⁶ *Ibi*, p. 301 (libro II, Proemio).

ba, appunto, alla «virtù»²⁷. Machiavelli definisce «meravigliosa cosa» sia la grandezza che si originò per Atene a seguito della cacciata di Pisistrato, sia quella di Roma dopo che si fu liberata «da' suoi re»: «La ragione è facile a intendere, perché non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grande le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche»²⁸.

La virtù consente anche che si possano «le ricchezze moltiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti», cioè dall'agricoltura e dalle attività artigianali²⁹.

In tale variazione semantica del concetto di virtù è da notare un aspetto che ha una portata non certo di secondario rilievo. Infatti, da un lato, permane l'adesione a un catalogo di abiti virtuosi che evidenzia un fondamentale debito verso la tradizione classico-repubblicana. Dall'altro però, non viene messo in questione né tanto meno abbandonato un resoconto della natura umana, già qui richiamato, che, data la sua impostazione tutta sbilanciata sulle componenti egoistiche, ferine, conflittuali dell'uomo, è difficile accordare con quanto sarebbe richiesto da questi abiti virtuosi. Lo scarto che così si crea tra antropologia ed etica è colmabile solo al prezzo di una brusca torsione che viene fatta subire al rapporto tra natura umana e artificio politico. Scrive Machiavelli nei *Discorsi*:

«gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni»³⁰.

²⁷ *Ibi*, pp. 303-310 (libro II, c. 1).

²⁸ *Ibi*, p. 313 (libro II, c. 2).

²⁹ *Ibi*, p. 321 (libro II, c. 2).

³⁰ *Ibi*, p. 31 (libro I, c. 3).

Quindi, il ruolo delle leggi, dei costumi, degli ordinamenti non è più – a differenza di quanto accadeva nella tradizione aristotelica e anche, in buona parte, ciceroniana – di rendere possibile che sia portato a compimento il fine interno dell'uomo, cioè la vita secondo ragione e virtù. Diventa, piuttosto, quello di «correggere», attraverso accorte strategie miranti a utilizzare gli ineliminabili e dominanti moventi egoistici degli individui, gli effetti degli «appetiti umani insaziabili»³¹. La forbice che si apre tra l'accettazione dell'immagine dell'uomo come essere acquisitivo, egoistico, portato al conflitto, e l'accoglimento dei principi su cui si basava l'ideale della libertà repubblicana, incarnato nell'insuperabile modello romano, può essere chiusa solo *correggendo* una natura i cui caratteri sono ben lontani dal rispondere a quanto sarebbe richiesto affinché quei principi si potessero tradurre in realtà.

In innumerevoli passi dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* è indicato come la *correzione* sia fattibile³². Machiavelli si sofferma, per esempio, sulla funzione delle pene e dei premi, rispettivamente per le cattive e per le buone azioni pubbliche³³. Sottolinea il ruolo delle leggi per tenere a freno «gli appetiti»³⁴. Loda il ruolo dei censori³⁵. Sostiene che, a condizione di essere «regolato dalle leggi» e «bene ordinato» da esse, un popolo può essere più savio e più costante di un principe³⁶. Insiste, infine, sul ruolo dell'educazione, che nell'antica Roma era di far amare una religione in cui non si beatificavano «se non uomini pieni di mondana gloria»³⁷. A partire dall'«elezione del sito», cioè dalla scelta del luogo ove edificare la Città, per arrivare

³¹ *Ibi*, p. 300 (libro II, Proemio).

³² Cfr. *ibi*, p. 31 (libro I, c. 3); p. 110 (libro I, c. 17); pp. 112-113 (libro I, c. 18); pp. 132-135 (libro I, c. 24); pp. 234-236 (libro I, c. 49).

³³ Cfr. *ibi*, pp. 132-135 (libro I, c. 24).

³⁴ *Ibi*, pp. 212-213 (libro I, c. 42).

³⁵ Cfr. *ibi*, pp. 234-240 (libro I, c. 49).

³⁶ *Ibi*, pp. 276-286 (libro I, c. 58).

³⁷ *Ibi*, p. 318 (libro II, c. 2).

all'«ordinazione delle leggi»³⁸ nel loro necessario rapporto con i «costumi», la politica diviene così il difficile, ma non impossibile, artificio finalizzato a produrre libertà e virtù partendo da uomini pronti in ogni momento «a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione»³⁹.

Se vogliamo riprendere quanto si è precedentemente evidenziato sulla scorta delle categorie interpretative di MacIntyre, si deve osservare che il passaggio tra l'uomo *qual è* e l'uomo *quale dovrebbe essere* risulta ipotizzabile, una volta negata la teleologia interna della natura umana, unicamente attraverso un intervento *esterno* – del legislatore, dei magistrati, dei capi militari – che arrivi a operare sui moventi delle azioni. Si tratta di agire su questi moventi, egoistici e acquisitivi, al fine di utilizzarli in modo da produrre comportamenti che siano, almeno esteriormente, conformi alla virtù. È ovvio, peraltro, che si tratterà di comportamenti che non potranno mai essere *intrinsecamente* virtuosi così come lo erano nel modello aristotelico. Non solo, infatti, risultano da una *correzione*, quindi da un artificio finalizzato, per così dire, a deviare artificialmente la natura dal suo corso, ma nascono anche da un'educazione che assomiglia molto a una manipolazione. Infatti, il fine è spingere verso condotte apparentemente virtuose un soggetto, come l'uomo, che nel suo intimo rimane, invece, sempre fondamentalmente «reo». Se la natura, di fatto, è così, e se non possiamo ammettere che evolva verso il meglio per la sua interna dinamica, non resta che cercare di *correggerla*. Ma la *correzione* di una natura è inevitabilmente una forzatura e rimane qualcosa di estrinseco, di esterno, di artefatto. Machiavelli trasforma la virtù degli antichi Romani in un capillare spazio dell'apparenza e in un'enorme rappresentazione, perdendone per sempre l'autenticità e il valore intrinseco. Che poi egli personalmente abbia sentito con tutto se stesso il fascino di quei remoti modelli morali non

³⁸ *Ibi*, p. 12 (libro I, c. 1).

³⁹ *Ibi*, p. 30 (libro I, c. 3).

intacca la sostanza del debito teorico contratto con i suoi modelli di riferimento.

Se stiamo al resoconto machiavelliano, dobbiamo riconoscere che l'*imitazione* dell'antica Roma nei tempi moderni, se mai sarà possibile, risulterà, per così dire, duplicata. Visto e considerato il carattere esteriore ed eteronomo delle pratiche prodotte con i modi che ho ricordato, lo stesso Machiavelli ci porta a dover concludere necessariamente che *già* la prassi della repubblica romana implicava la riduzione della virtù a *imitazione*. L'auspicata imitazione delle virtù repubblicane da parte di chi vive in tempi così lontani da allora cos'altro costituirebbe, quindi, se non *un'imitazione dell'imitazione*? Ciò che, nei fatti, si otterrebbe operando per resuscitare quelle virtù non sarebbe molto diverso – al di là di quelle che possono essere state le intenzioni di Machiavelli – da una sorta di palcoscenico nel quale, recuperando strategie già usate, si recita a soggetto un insieme di comportamenti senza che mai gli attori possano veramente interiorizzarli. Il tutto sarebbe reso più difficile dalla circostanza che di quelle strategie abbiamo perso la memoria e anche, per così dire, la *mano*; e anche dal fatto che gli uomini non sono più «marmo rozo» come al tempo della nascita di Roma, ma sono diventati sempre meno idonei a essere plasmati come una «bella statua» (I, 11).

L'esperienza della repubblica è allora perduta per sempre? Forse sì. Ciò che al massimo si può fare è consegnarne la memoria ai giovani, conservando un ridotto residuo di speranza di riattivarla in qualche modo. Si tratta di una speranza che persiste malgrado la «malignità de' tempi», come Machiavelli scrive nel Proemio del libro II.

D'altra parte, più che *mimare* la virtù – allora e oggi – non si può fare, se del modello aristotelico si recide ciò che in esso appare a Machiavelli inattendibile, cioè l'idealismo circa la natura umana, e se s'intende nello stesso tempo rendere operante, per quanto è ancora possibile, l'ideale repubblicano.

Certo, tutto ciò rende quanto mai fragile e vulnerabile questo ideale nella versione machiavelliana, giacché si viene a creare un evidente contrasto tra l'accoglimento dei modelli morali e civili correnti nella tradizione classica, da un lato, e, dall'altro, la cancellazione dello sfondo antropologico che in quella tradizione li sosteneva e li rendeva giustificabili filosoficamente. Tale fragilità investe, peraltro, non solo il tema della repubblica; è piuttosto la cifra di tutto il pensiero machiavelliano e si coglie nel raffronto tra le due grandi alternative della politica che ne emergono. La prima comporta il mantenere gli uomini «frenati» attraverso la «podestà» dello «stato regio» (*Il Principe*). La seconda richiede di predisporre «ordinamenti» che siano in grado, come accade nello «stato popolare», di preservare i cittadini, una volta «corretti» (*Discorsi*)⁴⁰, da quelle tendenze che li portano a essere «più pronti al male che al bene»⁴¹.

Invero, principato e repubblica, al di là delle loro ovvie differenze e prescindendo anche dalle circostanze storiche che, per Machiavelli, possono rendere preferibile il primo rispetto alla seconda (o viceversa), hanno in comune la forte tensione che viene a crearsi tra *natura* e *politica*. Mentre la natura dispone gli uomini al conflitto e all'insocievolezza, la politica deve creare le condizioni per un ordine che, dopo l'abbandono dell'idea dell'uomo come *zoon politikon* (o, nella versione tomista, *animal sociale et politicum*), non può che essere un ordine artificiale, cioè *creato* e non *dato*. Riguardo a quest'ultimo aspetto Machiavelli, pur nella mancanza di sistematicità del suo pensiero politico, anticipa chiaramente Hobbes.

Ma l'aspetto cruciale è che in Machiavelli – diversamente da quanto accadrà in Hobbes – la stessa natura umana finisce per essere intesa come insieme di proprietà su cui, almeno fino a un certo punto e in una certa misura, si può operare, lavorare,

⁴⁰ *Ibi*, p. 117 (libro I, c. 18).

⁴¹ *Ibi*, p. 64 (libro I, c. 8). Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, tr. it. di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970 (specie c. IV).

incidere, esattamente come fa lo scalpello dell'artista. Il confine tra natura e arte – anche per quanto riguarda l'uomo – diviene sottile, tende a essere sempre più incerto, indefinibile, sfumato.

Si apre qui o, almeno, qui trova un'espressione di grande rilevanza teorica l'idea che la natura umana non è più, in senso stretto, un vincolo e anche un limite per la politica: l'uomo politico può modellare i sudditi secondo i suoi disegni e farne la statua che ha in mente. Il lascito aristotelico e il suo prolungamento, mediato innanzitutto da Tommaso D'Aquino, viene ribaltato, nella misura in cui non è più la natura, con il suo *telos*, a contenere e indicare i principi cui conformare la prassi, ma è nella prassi stessa che la natura è forgiata secondo un bozzetto prestabilito.

3. Il Principe e il cono d'ombra del moderno

Ciò che mi sembra importante per approfondire il raffronto tra i *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* e il *Principe* è il fatto che in questo secondo scritto – destinato a incidere così profondamente sul pensiero politico successivo – la prospettiva cambia palesemente. La stesura del *Principe* interrompe quella dei *Discorsi* e apre, per così dire, una parentesi nella delineazione dell'ideale politico di Machiavelli, che rimane sempre la repubblica romana. Il punto è, allora, interrogarci sul significato di questa parentesi. E non può essere individuato, a mio parere, se si considera il *De Principatibus* solo come un testo d'occasione legato al repentino mutamento della situazione politica nella Firenze del tempo e al tentativo, da parte dell'ex-Segretario della repubblica, di rientrare nel gioco politico. Questa motivazione c'entra, ovviamente, ma credo sia necessario oltrepassarla per capire come e quanto il *Principe* introduca una fondamentale frattura rispetto ai *Discorsi* e come, soprattutto, ci indichi il modo in cui Machiavelli considera la modernità

politica, nonché l'atteggiamento che assume nei suoi confronti.

L'aggancio può essere fornito da un passaggio cui ho già in precedenza accennato. Lo leggiamo nei *Discorsi*, precisamente là dove si tratta della religione civile e dell'opera di Numa. Qui Machiavelli osserva che Numa si trovò agevolato nel suo compito a seguito della circostanza che gli uomini con cui aveva a che fare erano ancora «grossi», cioè semplici e ingenui. Questo gli consentì «facilità grande a conseguire i disegni suoi, *potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma*» (corsivo mio). Poche righe più sotto ci viene detto che quanti tentassero di stabilire «né presenti tempi» un ordinamento repubblicano sarebbero grandemente favoriti se avessero a che fare con «uomini montanari, dove non c'è alcuna civiltà», mentre incontrerebbero enormi difficoltà con gli «uomini usi a vivere nelle città, dove la civiltà è corrotta»⁴².

I «presenti tempi» sono proprio quelli che, in Italia innanzitutto (ma non solo in Italia), hanno sì visto l'avanzamento della «civiltà», ma hanno anche mostrato come e quanto tale avanzamento abbia distrutto alcune delle condizioni essenziali per creare un «popolo» nel senso repubblicano del termine. Di conseguenza, il «principato civile», argomento del capitolo IX, finisce per configurarsi come l'alternativa alla repubblica in un'epoca nella quale l'instaurazione della libertà incontra dovunque le difficoltà insite nel fatto che gli uomini non sono più tali da poter essere facilmente resi idonei ad abitare una Città libera. Il «principato civile», infatti, non persegue per nulla il tentativo di plasmare gli uomini nel senso indicato nei *Discorsi*, ma ha come obiettivo di «frenarli», cioè di tenere sotto controllo le inclinazioni che li caratterizzano e che, però, non si prestano a quel disciplinamento consentito dalle particolari e, forse, irripetibili condizioni che esistevano nella repubblica romana. Lo «scultore» – si ricorderà – non può più trarre la sua «statua» da un «marmo rozo», quindi modellabile con fa-

⁴² N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 81 (I, 11).

cilità, docile alla mano dall'artista. Deve invece operare con un marmo «male abbozzato»⁴³. Il progresso della «civiltà» riduce la possibilità di istituire la repubblica. Basta guardare alcuni elementi che sono sotto gli occhi di chiunque li voglia vedere e capire. È sufficiente, per esempio, esaminare i grandi Stati che si sviluppano (la Francia, la Germania) e che, con le loro stesse dimensioni, rendono improponibile il modello antico di repubblica. Oppure, basta osservare i «costumi» che si corrompono e l'«educazione» ormai fatalmente ostacolata dall'influenza della religione cristiana, che fa gli uomini «umili e contemplativi», non più «attivi», e li abitua a vedere il «sommo bene» non nella «mondana gloria» ma nel «dispregio delle cose umane». Così Machiavelli: «Fanno dunque queste educazioni e sì false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora»⁴⁴.

Per il Segretario fiorentino, due fattori hanno operato in modo decisivo nel determinare il drammatico restringimento delle opportunità per l'«imitazione» della repubblica nei tempi moderni. Il primo è stato l'impero romano, che «con le arme e sua grandezza spese tutte le repubbliche e tutti e' vivere civili»⁴⁵; il secondo è la «sètta cristiana», la quale «ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella [pagana], e spenta ogni memoria di quella antica teologia»⁴⁶ da cui le virtù romane erano alimentate e sostenute.

Machiavelli retrodata, se così si può dire, il moderno, facendolo iniziare con l'impero romano, che annulla la libertà, e con la religione cristiana, che – una volta diventata religione universale dei popoli «civili» – opera un letale cambiamento dei valori, rendendo gli uomini «remissivi» e non più adatti al

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibi*, p. 319 (II, 2).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibi*, p. 340 (II, 5).

coraggio tipico degli antichi Romani. La modernità non coincide, se adottiamo l'ottica di Machiavelli, con il processo della secolarizzazione, ma è fondamentalmente *cristiana*. Qui c'è, per il Segretario fiorentino, il suo cruciale punto debole, la ragione del suo essere un'età di crisi e di decadenza rispetto alla classicità.

Date tali premesse, la politica è chiamata a rimodellare i cardini stessi su cui aveva ruotato al tempo delle sue più alte realizzazioni, cioè a Roma. *Il Principe* costituisce lo spazio teorico entro il quale questo ripensamento si svolge. In tale prospettiva, a mio avviso, emergono pienamente il suo significato e il suo valore. In gioco è la possibilità di prospettare l'alternativa – forse l'unica alternativa possibile – alla repubblica. Machiavelli si misura con il dato epocale rappresentato dalla modernità, nel senso che ne scava a fondo le implicazioni per cogliere il significato del cambiamento che è avvenuto. Qual è l'aspetto essenziale di tale cambiamento? Il fatto che si sono progressivamente quasi del tutto dissolte le possibilità di «correggere» gli uomini con quegli ordinamenti, leggi, istituzioni che erano praticabili ai tempi della libertà e della grandezza romana. E abbiamo visto il perché di tale dissoluzione. In seguito a ciò muta la morfologia stessa della politica, il cui compito si trova limitato in un ambito molto più ristretto e, comunque, fondamentalmente nuovo rispetto alla classicità rappresentata da Roma. Ora, infatti, si tratta di *frenare* ciò che *correggere* non si può più: il baricentro si abbassa, i compiti risultano ben più modesti, le ambizioni si rattrappiscono. Il motivo è che la «malignità dei tempi» non concede di meglio. La modernità non costituisce l'epoca finalmente matura per l'esordio della scienza politica, ma il lungo periodo che della politica vive la crisi e, forse, l'eclissi.

La politica, molto prima di Hobbes, comincia già qui a configurarsi come lo spazio in cui il *timore della spada* assume il ruolo di elemento centrale, soprattutto una volta che venga-

no adoperate tutte quelle tecniche suggerite dal capitolo XV al capitolo XXV del *Principe*: simulazione, dissimulazione, menzogna, uso accorto e spregiudicato della violenza, ecc. Ma ciò vuol dire che la politica, nella sua accezione più propria e più alta, non esiste più. Infatti, di modellare l'uomo buono, l'uomo adatto al reggimento repubblicano, l'uomo legato alla religione della terra e della patria, non è il caso, ormai da secoli, neppure di accennare. Quella *malignità* del tempo – che qui è la storia del moderno con tutto il suo inamovibile peso – mette alla prova, nel *Principe*, la coerenza di Machiavelli nel suo progetto di stare ai fatti e di non sovrapporre a essi immaginazioni che saltino a piè pari i vincoli della realtà. I margini dell'azione risultano adesso angusti. Certo, non mancano del tutto: sono racchiusi nella proposta del «principato civile», cioè della forma che un ordinamento deve assumere se si vuole che, pur con tutti i limiti detti, rimanga comunque *politico* e non precipiti in tirannia. E «civile» significa soprattutto – come ci viene detto nel capitolo IX – fondato sul consenso del popolo, che il principe deve farsi «amico», anche se inizialmente ha acquistato il potere con il favore dei soli «grandi».

Una funzione, quindi, al popolo rimane, ma non è certo più quella che aveva avuto e che dovrebbe avere nella repubblica. Nel principato si tratta di mantenerne o acquisirne l'appoggio facendo sì che possa occuparsi in sicurezza della sua roba, dei suoi interessi e affari, senza dover temere l'arbitrio del principe o dei magistrati: «Qualunque volta alle universalità degli uomini non si toglie né roba né onore, vivono contenti» (cap. XIX). Il «principato civile» è già (anche in questo caso con una netta anticipazione di Hobbes) il regime in cui s'instaura e funziona, tra sudditi e governanti, il rapporto protezione-obbedienza, rapporto che diverrà via via la relazione fondante della statualità moderna, come ben sappiamo.

Ma, detto ciò, va necessariamente aggiunto che, allora, in Machiavelli tutto il quadro, rispetto ai *Discorsi*, è trasforma-

to. Si modifica il concetto di «popolo», che non può più essere «attivo» nel senso richiesto dalla repubblica. Scompare, in gran parte, quell'insieme di ordinamenti, istituzioni, leggi finalizzate a formare l'uomo adatto alla vita «libera». Svanisce la religione civile.

Il punto saliente che consente di inquadrare e comprendere il motivo di tale mutamento si può cogliere osservando come e quanto l'intero pensiero di Machiavelli si regga sullo svolgimento teorico del rapporto tra *natura*, *storia* e *politica*. La natura umana, quanto ai suoi moventi, non cambia, è l'elemento stabile del quadro. Ma su questi moventi si può agire, facendo sì che dal perseguimento dell'interesse personale, dalla brama di essere glorificati, dallo stesso egoismo, nascano comportamenti orientati al bene comune piuttosto che a quello personale. Abbiamo visto sopra alcuni esempi di come ciò sia ottenibile.

Machiavelli non arriva ancora a ridurre totalmente la natura al «costume» e all'«abitudine»; questo accadrà solo dopo di lui, in autori che, comunque, a lui debbono moltissimo. Lo possiamo costatare seguendo, per esempio, la linea che congiunge Montaigne a Pascal, ma anche percorrendo un tragitto in parte diverso, cioè quello costituito dai *philosophes* più radicali dell'Illuminismo. Si pensi, per esempio, a Claude Adrien Helvétius, che scrive così:

«sono le passioni [...] che formano gli uomini. Gli studiosi di morale dovrebbero percepirlo e sapere che, simile allo scultore il quale da un tronco d'albero foggia un dio o una semplice panca, il legislatore forma a suo piacimento degli eroi, dei geni, e della gente virtuosa». Per questo motivo «tutto l'impegno degli studiosi di morale consiste nel determinare l'uso che bisognerebbe fare delle ricompense e delle punizioni, e i vantaggi che se ne potrebbero trarre per legare l'interesse personale all'interesse generale [...]». Se i cittadini non potessero perseguire la loro felicità particolare

senza realizzare allo stesso tempo il bene pubblico, i soli malvagi resterebbero gli insensati»⁴⁷.

In sostanza, «è [...] sempre all'irrazionalità più o meno grande delle leggi che bisogna, nelle varie società, attribuire la più o meno grande stoltezza o malvagità dei cittadini»⁴⁸. Helvétius, e altri con lui, non avrebbero mai potuto assumere una simile posizione senza il Segretario fiorentino, a giudizio del quale la politica è prassi che opera sulla natura per lavorarla, per piegarla ai principi della virtù pubblica, per ottenere lo stesso scopo esaltato nel venerando ideale repubblicano così come lo troviamo da Aristotele a Cicerone, ma tenendo conto che l'uomo è fondamentalmente diverso da quello che entrambi avevano, con scarso realismo, immaginato.

A parere di Machiavelli, nella tradizione filosofica classica manca ancora la corretta visione dell'uomo e prevale un ingiustificato ottimismo quanto alla sua natura. Di questa tradizione egli accoglie alcuni basilari valori morali e politici, ma rifiuta contemporaneamente quella che giudica un'ingenua concezione della natura umana. Tutto il suo problema sta, quindi, nel conciliare la frattura che egli introduce in campo antropologico con la continuità che invece conserva in campo etico-politico. Questo mi pare il nucleo centrale per la comprensione del rapporto tra i *Discorsi* e il *Principe*. E questa mi sembra anche la questione di natura prettamente filosofica che Machiavelli ci impone di affrontare, se non altro perché essa accompagnerà – qui credo che MacIntyre abbia pienamente ragione – gran parte della filosofia morale e politica moderna.

Solo il passaggio attraverso una severa e realistica revisione del modo di considerare l'essere umano consente, dal punto di vista del Segretario fiorentino, di inquadrare in modo ap-

⁴⁷ C. A. Helvétius, *De L'esprit*, in Id., *Oeuvres complètes*, Georg Olms, Hildesheim 1969 (rist. anast. dell'ed. 1795), vol. III, pp. 96-97 (Disc. II, c. 22).

⁴⁸ C. A. Helvétius, *De l'homme* (1773, postumo), *ibi*, vol. IX, p. 15 (Sez. IV, c. 14).

proprio il problema politico, giacché fa accedere alla comprensione di quello che i governanti possono e debbono fare per rendere l'uomo come *deve essere* se intende vivere in un ordinamento libero. Ecco perché lo studio della storia prende il posto della troppo spesso ingannevole meditazione che ci consegna la filosofia. Le «istorie» rivestono importanza esattamente nella misura in cui mostrano come in effetti gli uomini sono e come si comportano, al di là di ogni astratto idealismo. La loro lettura e il loro studio fanno intravedere «acque e terre incognite» e indirizzano Machiavelli, come egli stesso afferma, per una «via [...] ancora da alcuno trita»⁴⁹.

Ma la storia ci insegna anche che le condizioni e i contesti variano col tempo e con gli eventi, ci indica che un'epoca non è uguale all'altra, ci ammonisce che quanto era possibile nell'antica Roma non è forse più possibile oggi, nel tempo in cui «di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno»⁵⁰. Certo, Machiavelli è il primo a non cedere al pessimismo e afferma che, se i *Discorsi* li ha scritti, l'ha fatto proprio perché è doveroso impegnarsi nell'«imitare» gli antichi esempi. L'«utilità» della «cognizione delle istorie» sta, appunto, in questo spingere all'azione facendo perno sulla permanenza del mondo fisico e umano. L'«imitazione» è possibile perché «il cielo, il sole, gli elementi, li uomini» non sono «variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli erano antiquamente»⁵¹. Però, a «variare» – ci viene ricordato, non a caso, nel *Principe* – è stata appunto la «qualità de' tempi». È questa «variazione» che, nel momento in cui Machiavelli scrive, rende difficile il «riscontro» tra il tempo dei moderni, da un lato, e, dall'altro, il «modo di procedere» che si dovrebbe adottare per ricostituire un ordinamento repubblicano. Il «modo di procedere» va adeguato ai «tempi». Ma non sempre tale adattamento è praticabile. A

⁴⁹ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 3 (Proemio).

⁵⁰ *Ibi*, p. 5 (Proemio).

⁵¹ *Ibi*, p. 7 (Proemio).

renderlo arduo e talvolta impossibile – come ci viene ricordato nel capitolo XXV dei *Discorsi* (specie 5, 6, 9) – sono molti fattori, di fronte ai quali si può scegliere di essere «rispettivo» o «impetuoso». Proprio la diversa «qualità de' tempi» fa sì che un medesimo modo di agire, sia esso «impetuoso» o «rispettivo», in un caso fallisca e in un altro riesca oppure che due uomini arrivino felicemente al loro obiettivo essendo l'uno «rispettivo» e l'altro «impetuoso».

In questa tragica tensione tra *il tempo* e *l'azione* si colloca il dilemma della politica nella modernità. Per i motivi che ho già in precedenza ricordato, sembra proprio che questa sia l'epoca in cui l'ideale repubblicano incontri i più grandi ostacoli. Il *Principe* è, in tale prospettiva, il tentativo di trovare la corretta mediazione tra la *qualità del tempo* e le circoscritte possibilità dell'agire umano.

Ma non si afferra in pieno il senso di questa mediazione se non s'introduce un ulteriore elemento, da cui mi pare impossibile prescindere: la mediazione appena ricordata implica l'abbassamento del baricentro dal punto di vista morale. Detto in altri termini: il «principato» è il *male minore* in un'epoca che rende la repubblica quasi un'illusione. Ma, se ciò è vero, allora – come già in parte ho accennato – non sarà più possibile né corretto leggere il *Principe* come l'opera inaugurale della politica, cioè quell'opera nella quale la politica riceve, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, quanto le è dovuto in termini di autonomia, di funzioni, di dignità, ecc., rispetto alle sfere dell'attività umana con le quali era stata sin lì confusa. In realtà, sembra che le cose stiano in maniera esattamente opposta. A confronto con il modello normativamente superiore – e, per molti aspetti, inarrivabile – della politica quale fu realizzata nella Roma repubblicana, la politica cui appare destinata la modernità costituisce, per Machiavelli, un esangue surrogato. Infatti, perde tutte le caratteristiche che avevano consentito a Roma di far vivere e prosperare un popolo virtuoso e libero. Il

moderno si configura come il tempo nel quale la politica deve restringere i suoi obiettivi per sopravvivere almeno nella forma del «principato civile», in cui però, se libertà rimane, si conserva unicamente come fruizione privata degli interessi dei singoli, della loro «roba», delle loro «donne», dei loro affari, mentre il popolo viene spogliato di ogni responsabilità pubblica.

Ai popoli moderni, nella loro stragrande maggioranza, si applica ciò che è detto ripetutamente e chiaramente in *Discorsi* I, 17-18; vale a dire, che appare quanto mai improbabile ricondurre un popolo «corrotto» alla libertà; e comunque, anche se arrivasse a riconquistarla, mantenervelo. Ciò dipende dal fatto che «non si truovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione»⁵². Certo, quando Machiavelli insiste, spesso ossessivamente, sul tema della «corruzione», lo fa soprattutto con riferimento alla condizione dell'Italia. Ma credo sia del tutto legittimo sostenere che c'è anche una *corruzione del principio politico*, cioè delle basi morali e civili, oltre che materiali (per esempio, come già osservato in precedenza, l'estensione degli Stati), che dovrebbero consentire l'instaurazione e la durata dell'ordinamento repubblicano. E ciò riguarda gli Stati e i popoli moderni in genere, non solo l'Italia. Non aveva, d'altra parte, già detto Machiavelli che, secondo un principio di pressoché universale applicazione e con poche eccezioni, un popolo è adatto alla repubblica finché in esso la «civiltà» non si è sviluppata oltre un certo (e piuttosto ristretto) limite, mentre lo diventa sempre meno via via che si fa più *civile*? Sembra vi sia una sorta di dinamica interna ai processi di civilizzazione in virtù della quale la corruzione si palesa come uno dei rischi più forti che essi portano con sé. Man mano che ci si allontana dall'origine, la tenuta dei «costumi», delle istituzioni, degli ordinamenti, diventa ogni giorno più problematica. Il tema anticipa Rousseau, che non a caso ammira Machiavelli e, esattamente come lui, intende il moderno come tempo della crisi

⁵² *Ibi*, p. 112 (I, 18).

dell'ideale repubblicano nell'accezione greca (spartana beninteso, non ateniese) e romana.

Pur dando per scontata la difficoltà o l'impossibilità di creare *ex novo* o mantenere una repubblica nelle «città corrotte», c'è comunque una via che si potrebbe tentare, cioè «ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenza non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati»⁵³. Il principato è una forma organizzativa della politica che potrebbe servire – forse – a ristabilire la repubblica nei modi ancora oggi possibili e praticabili, anche se, per così dire, al più basso livello del suo rendimento. In un certo senso, questa è la funzione più nobile, ma chiaramente subordinata, che Machiavelli è disposto a conferirgli: l'essere e il consistere in vista del suo superamento, quanto mai arduo nei *tempi maligni* in cui la sorte ha fatto vivere il Segretario fiorentino.

⁵³ *Ibi*, pp. 117-118 (I, 18).

CAPITOLO SECONDO

ESSERE SCETTICI E TOLLERANTI: MICHEL DE MONTAIGNE

1. *Con Pirrone e oltre Pirrone*

Dopo il forzato allontanamento dagli affari pubblici Machiavelli è stato spettatore degli eventi in cui non poteva più essere attore, come invece avrebbe voluto con tutta l'anima sua. Ne soffrì, come sappiamo, anche se la sofferenza ha contribuito a generare opere che altrimenti forse non avrebbero mai visto la luce. In lui raggiunge un punto di massima intensità il rapporto tra pathos per la politica e melanconia per il vuoto che può nascere dall'essere privati dello spazio pubblico per chi di questo spazio fa la sua ragione di vita.

Quanto alla mai placata inquietudine per questa privazione, non si riuscirebbe probabilmente a individuare una posizione più distante dal Segretario fiorentino di quella che caratterizza Montaigne. Infatti, come ben sappiamo, l'autore degli *Essais* vede nell'impegno pubblico l'attività che, fra tutte, impedisce maggiormente il godimento dei piaceri più amabili della vita; inoltre, esponendo i governanti al giudizio dei sudditi, li obbliga a vivere nell'esteriorità e nell'apparenza, impedendogli di contare su relazioni sincere¹.

Mentre si trova in viaggio viene eletto sindaco, ma appena ne ha l'occasione mette in guardia i suoi elettori perché non si

¹ Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, tr. it. a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1998³, pp. 345-348 (I, 42).

aspettino da lui quella dedizione di cui aveva dato prova il padre nello stesso incarico: «Mi ricordavo di averlo visto vecchio, nella mia infanzia, con l'animo crudelmente agitato da quel pubblico travaglio, dimentico della dolce aria della sua casa»². Preferisce quindi «rannicchiarsi presso il [...] focolare» ed evitare una condizione in cui tutto è «coperto e mascherato»³. Perciò si fa «spettatore» per scelta e ricorda Pitagora, secondo il quale la vita dell'uomo assomiglia «alla grande e popolosa adunata dei giochi olimpici», in cui «gli uni si esercitano il corpo per conseguire la gloria [...]: altri portano a vendere merci per guadagnare». Ci sono però alcuni, «e non sono i peggiori», che non cercano «altro frutto che guardare come e perché ogni cosa accada, ed essere spettatori della vita degli altri uomini»⁴. Guardare, d'altra parte, non è del tutto fine a se stesso perché insegna a giudicare e a regolare la vita propria⁵. Si tratta di regolarla in un tempo difficile, nel quale le guerre di religione hanno diviso la Francia e hanno reso quanto mai arduo convivere in pace con i propri concittadini. La «passione» ha trascinato «oltre i limiti della ragione» non pochi cattolici, spingendoli per quella cattiva strada che fu già intrapresa al tempo di Costantino, quando «la nostra religione cominciò ad acquistare autorità con le leggi» e «lo zelo armò molti contro ogni sorta di libri pagani»⁶, provocando un danno più grande di «tutti gli incendi dei barbari»⁷. Nella Francia dilaniata dalle guerre di religione, solo dopo infiniti lutti, conflitti e spargimento di sangue, i «nostri re» si sono alla fine convinti di quanto può essere utile la «libertà di coscienza» come stratagemma politico. Certo, si può temere che «lasciar briglia sciolta ai partiti» semini la «scissione». Ma è anche innegabile che può servire per «fiac-

² *Ibi*, p. 1341 (III, 10).

³ *Ibi*, p. 348 (I, 42).

⁴ *Ibi*, p. 209 (I, 26)

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ *Ibi*, p. 892 (II, 19).

⁷ *Ibi*, p. 893 (II, 19).

carli e stancarli con la facilità e l'agevolezza e che sia spuntare lo stimolo che si aguzza con la rarità, la novità e la difficoltà»⁸.

Vale la pena di soffermarsi su questo tema della tolleranza, che è parte importante del Montaigne spettatore del mondo e osservatore, in particolare, della politica. Se la sua riflessione sull'argomento si arrestasse a quanto egli ne dice nel passo appena riportato, poco ci sarebbe da commentare. Ma non è così. Proviamo a seguirlo in alcuni passaggi salienti del suo ragionare intorno all'argomento.

Si può iniziare da *Essais* II, 12, in cui ci viene proposta una classificazione delle «sette» filosofiche:

«Chiunque cerca qualcosa, arriva a questo punto: o dice che l'ha trovata, o che non si può trovare, o che ne è ancora in cerca. Tutta la filosofia è divisa in queste tre sezioni [...]. I peripatetici, gli epicurei, gli stoici e gli altri hanno creduto di averla trovata [...]. Clitomaco, Carneade e gli accademici hanno disperato della loro ricerca [...]. Pirrone ed altri scettici [...] dicono di essere ancora in cerca della verità»⁹.

L'autore dei *Saggi* si dichiara a favore dei pirroniani poiché ritiene contraddittorio ammettere la possibilità, riconosciuta dagli Accademici, di formulare un «giudizio» e, quindi, di pervenire a una qualche teoria della «verosimiglianza»: «Questa apparenza di verosimiglianza che li fa inclinare a sinistra piuttosto che a destra, aumentatela [...], moltiplicatela per cento, per mille onces, alla fine accadrà che la bilancia prenderà partito del tutto e decreterà una scelta e una verità intera»¹⁰. In effetti, «lo stato più sicuro del nostro intelletto, e il più felice, sarebbe quello in cui esso si mantenesse calmo, ritto, inflessibile, senza muoversi e senza agitazione»¹¹.

⁸ *Ibi*, p. 897 (II, 19).

⁹ *Ibi*, pp. 656-657 (II, 12).

¹⁰ *Ibi*, p. 744 (II, 12).

¹¹ *Ibi*, p. 745 (II, 12).

Teofrasto, con la sua «posizione media e accomodante», sosteneva che «la conoscenza umana, guidata dai sensi, poteva giudicare le cause delle cose fino a un certo punto, ma arrivata alle cause ultime e prime bisognava che si fermasse e ripiegasse o per la debolezza o per la difficoltà delle cose»¹². Commenta Montaigne: «L'uomo è capace di tutte le cose, come di nessuna; e se confessa, come Teofrasto, l'ignoranza delle cause prime e dei principi, lasci andare senza esitazione tutto il resto della sua scienza; se gli manca il fondamento, il suo ragionamento cade in terra»¹³. E un essere che non conosce neppure se stesso non può certo giungere a conoscere i principi primi delle cose¹⁴. L'esperienza ci fa capire quale sia l'unico elemento perenne della conoscenza e della prassi umane: il loro variare senza fine. Questo mutamento coinvolge lo stesso soggetto del conoscere, cioè l'uomo¹⁵.

Per quanto riguarda la tolleranza, Montaigne sembra qui autorizzare l'interpretazione che di lui darà Pascal: tolleranza è la smaliziata presa d'atto della differenza, della pluralità, del contrasto, cui segue una molle atarassia. La «virtù» di Montaigne, osserva Pascal, è «naïve, familier, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre»; si lascia andare a ciò che la seduce e porta a ironizzare con disinvoltura sugli eventi buoni o cattivi, «mollemente adagiata in un ozio tranquillo, da cui mostra agli uomini, che ricercano la felicità con tanto affanno, che essa risiede solamente là dove si gode in riposo, e che l'ignoranza e l'assenza di curiosità sono due dolci guanciali per una testa ben fatta»¹⁶.

Cercare la conferma in Montaigne di questa interpretazione pascaliana non è certo difficile, almeno in apparenza:

¹² *Ibi*, p. 742 (II, 12).

¹³ *Ibi*, p. 743 (II, 12).

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Cfr. *ibi*, pp. 745-747 (II, 12).

¹⁶ B. Pascal, *Colloque con M. de Saci*, in *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Paris, Gallimard, pp. 570-571.

«Molte volte (come facilmente mi accade di fare), avendo cominciato per esercizio e per divertimento a sostenere un'opinione contraria alla mia, il mio spirito, applicandosi e volgendosi da quella parte, mi ci attacca così bene che non trovo più la ragione della mia prima opinione, e me ne allontano. Mi lascio quasi trascinare dove pendo, comunque sia, e mi lascio portare dal mio peso»¹⁷.

Lo spazio della tolleranza non è pubblico, bensì privato; qui si svolge la conversazione tra pari, in cui non contano la materia e le conclusioni ma «l'ordine e l'esposizione»:

«L'inseguimento e la caccia sono la nostra vera preda: non siamo scusabili se li conduciamo male o scioccamente; fallire la presa, è un'altra cosa [...]. Non importa chi raggiungerà la mèta, ma chi farà la più bella corsa. Può fare lo sciocco tanto chi dice il vero quanto chi dice il falso: poiché si tratta del modo, non dell'essenza del dire»¹⁸.

Insopportabile e intollerabile è solo la malagrazia del discorso, come nella caccia lo è l'imperizia del tiratore, cui nella società di mondo, nella *civile conversazione*, corrisponde la goffaggine, l'assenza di disinvoltura, l'incapacità di rivestire con sufficiente eleganza e cortesia le proprie opinioni. Nell'affermare ciò Montaigne si rivela esponente e figura quanto mai rappresentativa di quella *politesse*, di quel *divertissement* che esprime la galanteria di una nobiltà in crisi di identità sociale e politica, come ci ha ricordato in un suo eccellente libro Benedetto Craveri¹⁹.

Avanziamo di qualche passo. Tra Democrito e Eraclito, assunti come due modi opposti di giudicare la condizione umana (ritenerla «vana» e riderne oppure averne «pietà» e piangere), Montaigne dichiara di preferire Democrito, poiché compian-

¹⁷ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 751 (II, 12).

¹⁸ *Ibi*, pp. 1234-1235 (III, 8).

¹⁹ B. Craveri, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001³.

gere implica anche stimare, mentre la vita dell'uomo è piuttosto «vanità» che «sventura», è «vacuità» e non espressione del «male» nella sua profondità²⁰. Come ben sappiamo, ne deriva, sul piano politico, il conformismo, poiché non esiste alcuna verità a partire dalla quale si possa orientare il giudizio negli affari pubblici. Il rispetto attento e prudente del «costume» costituisce, in tal caso, il riflesso immediato di una posizione per la quale l'impegno pubblico e, peggio ancora, la pretesa di innovare sono fattori inquietanti per il saggio, oltre ad essere del tutto velleitari.

2. *Filosofia ed esperienza*

Eppure, malgrado quanto è stato evidenziato fin qui, si possono rilevare le tracce di un sentiero, nell'ondivago girovagare dei *Saggi*, che sembrano ricondurre Montaigne proprio entro l'ingorgo creato dalla contraddizione che egli denuncia negli Accademici. Si tratta di una contraddizione che diventa produttiva, se è vero che apre a un'idea della scienza, della morale, della politica sottratta a quella postura cinica – raffinata quanto si vuole, ma pur sempre cinica – che consegue al pirronismo nell'accezione cui si è fatto cenno e sulla quale Pascal capitalizza per censurare l'autore dei *Saggi*.

La felice deviazione che Montaigne imbocca ci fa trovare in presenza di un segnavia che val la pena di non ignorare. Fuor di metafora, si tratta di un criterio di verosimiglianza assolutamente non pirroniano. Esso si origina dalla critica rivolta verso ogni forma di sapere orgogliosamente diretto all'*essenza delle cose*, ma anche dall'intenzione di evitare un esito nichilistico che deriverebbe inevitabilmente dall'accettare totalmente la negazione pirroniana. E finisce per coincidere proprio con l'accademica argomentazione ragionevole intorno ai fenome-

²⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., pp. 393-394 (I, 50).

ni; così intesa, vale tanto per la conoscenza del mondo fisico quanto per l'orientamento della prassi.

In entrambi i contesti – conoscenza e azione – credo sia corretto parlare di un passaggio dal pirronismo a quella che si potrebbe definire una *morale ragionevole*, su cui dirò qualcosa più avanti (vedi par. 3), basata sulla convinzione che si possa giungere a una qualche forma di verità, pur sempre provvisoria e criticabile, nella sfera pratica. E qui verità va intesa esattamente come «*verisemblance*», un criterio che il pirroniano deve per forza escludere. Ma che non è esclusa da Montaigne. Ci sono, eccome, opinioni inverosimili e temerarie, come quelle di chi vuole mandare al rogo le streghe²¹. E, in filosofia, chi sostiene che l'opinione non è «capace di nulla» non sbaglia meno di chi afferma che è capace di tutto²². È irragionevole voler cambiare ogni cosa in uno Stato, ma non lo è criticare e voler mutare leggi e consuetudini palesemente inique, come quella che permette la vendita della carica di giudice o legittima il rifiuto di rendere giustizia a chi non ha denaro per pagare le spese del caso. E cosa dire di chi, come Carlo Magno, pretese di dare alla Francia le leggi «latine e imperiali»²³?

L'intento di misurarsi positivamente con il problema del bene e del male va a costituire, della *morale raisonnée*, il centro propulsore. Naturalmente si aprirebbe qui un argomento di enorme estensione. Ciò che, però, unicamente m'interessa evidenziare è limitato a quanto si connette alla tolleranza. Infatti, in tale contesto, il suo significato cambia sensibilmente rispetto a quello che ho rammentato poc'anzi e sul quale si appuntava, come si è visto, la critica pascaliana.

In buona misura, più che di un mutamento subentrato nel tempo durante la laboriosa stesura dei *Saggi*, credo si debba parlare di un intreccio interno a tutta la riflessione di Montai-

²¹ Cfr. *ibi*, pp. 1377-1378 (III, 11).

²² *Ibi*, p. 1383 (III, 11).

²³ *Ibi*, p. 153 (I, 23).

gne, un intreccio che l'accompagna e la sottende dall'inizio alla fine. Il punto che mi sembra cruciale consiste nel fatto che il pirronismo, per Montaigne, deve essere preso sul serio in considerazione della sua utilità per la denuncia dei limiti inerenti ai poteri conoscitivi e operativi dell'uomo. In questo, come riconoscerà anche Pascal, «le pyrrhonisme est le vrai»²⁴. Lo è, però, solo di fronte al dogmatismo. E questa sua *verità* attira, conquista, fa presa. Ciò nonostante, non è l'ultima parola. Costituisce, piuttosto, il ponte che la ragione deve attraversare per giungere a comprendere i confini che la contraddistinguono e che non potrà mai oltrepassare. La componente pirroniana in Montaigne è, proprio come accadrà in Pascal, *provvisoria* e conduce, attraverso la riformulazione radicale delle possibilità e dei limiti della conoscenza, a reimpostare da cima a fondo il significato del sapere in rapporto alla natura fisica e in relazione all'agire umano. Il pirronismo funziona, così, come il reagente che produce un pensiero critico rivolto alla riflessione sul mondo naturale e sulla sfera dell'agire. Entrambi, natura e azione, sono da intendersi, in tale prospettiva, come *spazi dei fenomeni* e luogo di esercizio del *bon sens*, che prende il posto della *recta ratio* tomista e dell'afasia pirroniana.

3. *L'inizio di tutto*

Fenomeni sono quelli della natura. Questi, e solo questi, possono essere oggetto di conoscenza, a condizione che non ci s'illuda di poter arrivare all'essenza delle cose e che non si pensi che sia conoscenza utile quella che non procura, accanto alla «scienza», la «saggezza»²⁵. La possibilità dell'errore è sempre presente, giacché i sensi possono ingannare e la ragione è de-

²⁴ B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 1189 (fr. 38).

²⁵ Cfr., per esempio, M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 564 (II, 12); pp. 190-236 (I, 26).

bole, fluttuante, malleabile, *vanitosa e incostante*²⁶, ha «impulsi e moti giornalieri e casuali»²⁷. Scrive Montaigne sulla medicina:

«La mia ignoranza mi offre tanti motivi di speranza quanti di timore e, non avendo altra misura per la mia salute che quella degli *esempi altrui* e dei *fatti che vedo altrove in casi simili*, ne trovo di ogni specie e mi fermo ai paragoni che mi sono più favorevoli», cioè a quelli che, di fatto, servono positivamente al suo benessere²⁸.

Fenomeni sono anche quelli del mondo umano: in questo caso assumono la forma del «costume» nelle sue svariatissime manifestazioni. Il costume è ciò che ha sostituito la natura dopo che l'uomo si è allontanato da essa. Ma questo allontanamento non è solo inscritto in una dinamica storico-immanente. C'è, invero, un gesto originario dal quale poi tutto è disceso.

Parlare del peccato originale nei *Saggi* assomiglia molto a calpestare un terreno minato. Ma qualche volta i rischi vanno corsi, anche se ciò può spingere qualcuno a considerare chi lo fa come un eccentrico decisamente fuori tempo massimo.

Eppure domandarsi se Montaigne creda o no veramente alla caduta originaria com'è narrata nel testo biblico non è per nulla né fuori tempo né fuori luogo. Quello che mi pare certo è che crede a un atto originario che ha lasciato tracce nei miti e nelle narrazioni di molti popoli.

«La prima legge che Dio abbia mai dato all'uomo fu una legge di pura obbedienza [...], poiché l'obbedire è il primo dovere di un'anima ragionevole, che riconosca un superiore e benefattore celeste. Dall'obbedire e dal cedere nasce ogni altra virtù, come dall'orgoglio ogni peccato. E, al contrario, la prima tentazione che venne alla natura umana da parte del diavolo, il suo primo

²⁶ *Ibi*, p. 771 (II, 12).

²⁷ *Ibi*, p. 1243 (III, 8).

²⁸ *Ibi*, p. 640 (II, 12). Corsivi miei.

veleno, si insinuò in noi per le promesse che egli ci fece di scienza e di conoscenza: *'Eritis sicut dii, scientes bonum et malum'*. E le sirene, per ingannare Ulisse, in Omero, e attirarlo nei loro pericolosi e rovinosi lacci, gli offrono in dono la scienza»²⁹.

Su quest'atto, che vive nel linguaggio del mito, rimane il mistero di chi, come Montaigne, comprende quanto poco l'uomo possa giungere a risolvere con i suoi soli mezzi, prima di tutti la ragione, almeno due grandi questioni: l'esistenza di Dio e l'origine del male. Ciò non toglie che, per lui, sia sensato, plausibile, comprensibile (e anche giusto) che si presti ascolto alle forme attraverso cui ci perviene, spesso da secoli lontani e in ricche simbologie e narrazioni, l'*indicibile*. Vi troviamo la traccia di un Dio che si nasconde, che è radicalmente Altro, che non si lascia ridurre ad alcuna misura umana, che non si pesa con «la nostra bilancia»³⁰, dei cui «affari» non si può – come ha invece creduto di poter fare la filosofia per secoli – tenere il «registro»³¹. È un Dio che ci parla per segni da decifrare. Così, l'affidamento alla Parola e alla tradizione della Chiesa significa percorrere l'unica via che ci avvicina a una Verità dalla quale tutte le altre dipendono e che dobbiamo solo ascoltare con la massima umiltà. Per una natura mortale «è pressoché impossibile stabilire alcunché di certo della natura immortale»:

«Chi lo sente [...] con maggiore evidenza di noi [ovviamente, i cristiani]? Infatti, benché le abbiamo dato dei principi sicuri e infallibili [intendi: alla ragione umana], benché illuminiamo i suoi passi con la santa lampada della verità che a Dio è piaciuto comunicarci, tuttavia vediamo ogni giorno come, per poco che essa si discosti dal sentiero abituale e si distolga o si allontani dalla via tracciata e battuta dalla Chiesa, immediatamente si perda»³².

²⁹ *Ibi*, pp. 635-636 (II, 12)

³⁰ *Ibi*, p. 287 (I, 32).

³¹ *Ibi*, p. 702 (II, 12).

³² *Ibi*, p. 683 (II, 12).

Montaigne può non essere stato un fedele zelante, ma ciò non vuol dire che non abbia creduto nel Dio cristiano. Pascal ha torto quando lo condanna come uomo senza fede³³: non si vede perché dovremmo non prestare orecchio a quanto l'autore degli *Essais* ci dice in continuazione su di essa. È proprio la fede cristiano-cattolica che lo porta a interpretare il fenomeno della Riforma come un presuntuoso progetto (di fronte al quale alcuni cattolici hanno colpevolmente tentennato) di voler stabilire a quali dogmi sia giusto obbedire e a quali no. Scrive: «O bisogna sottomettersi completamente all'autorità del nostro governo ecclesiastico o esimersi del tutto dal rispettarla. Non sta a noi stabilire quanta obbedienza gli dobbiamo». Montaigne confessa di aver in parte ceduto alla tentazione razionalistica in campo religioso, ma aggiunge che, «parlandone in seguito con uomini di dottrina, ho trovato che quelle cose hanno un fondamento massiccio e quanto mai solido»: un fondamento che solo l'«ambizione e la curiosità» ci portano a voler indagare e contestare³⁴. Il suo è un fideismo, come anche le citazioni riportate testimoniano. Molte altre possono soccorrere, ma mi pare tedioso insistere.

Dalla prima verità che ci porta a comprendere la condizione dell'uomo qual è – quindi dalla caduta – Montaigne vede dipendere, prima di tutto, la metamorfosi della natura primitiva in costume. Ma si tratta di un costume, che, in quanto umano, va interrogato nel suo significato più profondo. Certo, leggere Montaigne enfatizzando tale tensione ad andare oltre la superficie dell'*apparire* può non essere un'interpretazione nuova e originale. Ma conta riferirsi a essa nella misura in cui ciò porta a contestare, con plausibili motivazioni, la tesi sostenuta da vari interpreti secondo cui il costume non avrebbe bisogno, per essere compreso, di un rinvio che proceda ben oltre la dialettica, tutta e solo terrena, tra *coutume* e *nature*. Intendo dire che

³³ Cfr. B. Pascal, *Colloque avec M. de Saci*, cit., p. 564.

³⁴ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 242 (I, 27).

il costume non può essere spiegato solo in ragione delle sue interne forme e dinamiche, né unicamente come decadenza da una condizione puramente «naturale», nella quale una volta dimoravano gli uomini e in cui ancora alcuni selvaggi vivono (I, 31). Ha, invece, un retroterra teologico, che sarà spesso solo alluso, accennato, indicato di sfuggita, ma c'è. Ci rimanda a un *supernaturel*, quello edenico, rispetto al quale risalta la corruzione della natura attuale, che è degenerata dopo la frattura tra Dio e l'uomo: è divenuta, appunto, non più natura ma costume. L'inciso che sta nella parte quasi terminale dell'Apologia di Raymond de Sebond, nel bel mezzo della celeberrima tirata sulla mutevolezza dei costumi e sull'inesistenza di una legge naturale, non si può ignorare come se non fosse mai stato scritto o fosse solo un accorgimento retorico. Come sappiamo, consiste nella considerazione che fortunatamente Dio ha liberato i cristiani da tutte le «devozioni vagabonde e arbitrarie», dall'oscillare senza fine delle usanze, dal variare disperante delle tradizioni, dando loro la «base eterna della sua santa parola»³⁵. Non dice, qui, di più. Ma, per un cristiano, la «santa parola» è parola di verità anche quanto alla decifrazione del motivo per cui la natura è divenuta mero e disarmante costume. È la caduta a spiegare la concezione di Dio come (ormai) alterità radicale, quella concezione che è uno dei punti fermi dei *Saggi*. Dopo il peccato possiamo pensare Dio solo come Altro fuori dalla nostra portata, perché al suo Essere non partecipiamo più, in nessun senso, cioè né dal punto di vista della conoscenza di lui e delle sue opere, né dal punto di vista che riguarda l'agire nel mondo: «A Dio solo spetta conoscersi e interpretare le proprie opere»³⁶; «se c'è qualcosa del mio, non c'è niente di divino»³⁷.

Si può, allora, suggerire almeno un'ulteriore considerazione su questo insieme di temi così succintamente annotati. Il

³⁵ *Ibi*, p. 770 (II, 12).

³⁶ *Ibi*, p. 652 (II, 11).

³⁷ *Ibi*, p. 680 (II, 12).

fideismo di Montaigne, che si fonda sull'idea della radicale alterità del divino, può essere spiegato certamente a partire dalla sua tesi, reiterata senza sosta nei *Saggi*, della differenza ontologica tra il Creatore e la creatura, cui seguono due affermazioni strettamente legate:

- l'indicibilità del divino stesso da parte dell'uomo;
- l'asserzione dell'incomprensibilità dei disegni di Dio, che viene dimenticata da quanti lo concepiscono come nostro «confratello o concittadino o compagno»³⁸.

Ma va tenuto conto – oltre che di questa ontologia della differenza radicale tra Dio e la natura – anche di quanto incide l'idea della degradazione delle facoltà umane successiva a quell'atto di orgoglio con cui la creatura si è ribellata al suo Creatore. Insomma, come dirà Pierre Nicole, vanno considerati sia il «nulla d'essere» che il «nulla di peccato»³⁹. Come conseguenza, la ragione è diventata ingannevole, proprio perché non riesce più a padroneggiare la superbia. È stata infranta così l'armonia interna tra le facoltà (sensi, ragione, immaginazione): «Per i cristiani è un motivo di credere il trovare una cosa incredibile. Essa è tanto più secondo ragione, quanto più è contro ragione»⁴⁰. Montaigne cita qui il *De ordine* di Agostino (II, xiv): «*Melius scitur deus nesciendo*». Lo scettico è tale perché conosce la dismisura tra onnipotenza divina e pochezza umana, quella dismisura che sta a fondamento del peccato originale: «I cristiani hanno una particolare nozione di quanto la curiosità sia un male naturale e originario nell'uomo. Il desiderio di accrescere il proprio sapere e la propria saggezza fu la prima rovina del genere umano; è la via per la quale si è precipitato nella dannazione eterna»⁴¹. Tutta la sequela di Montaigne sull'orgo-

³⁸ *Ibi*, p. 688 (II, 12).

³⁹ P. Nicole, *De la vigilance chrétienne*, in Id., *Essais de morale*, Slatkine Reprints (réimpression dell'éd. Paris 1733-1771), Genève 1971, vol. I, t. IV, p. 381.

⁴⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 651 (II, 12).

⁴¹ *Ibi*, p. 650 (II, 12).

glio, sulla presunzione, sull'ambizione (la passione politica per eccellenza) si snoda a partire da premesse religiose cristiane:

«L'orgoglio è la sua [dell'uomo] disgrazia e la sua corruzione: è l'orgoglio che trascina l'uomo fuori delle strade comuni, che gli fa abbracciare le novità, e preferire di essere a capo di una schiera errante e sviata sul sentiero della perdizione, preferire di esser guida e maestro di errore e di menzogna, che essere discepolo nella scuola della verità, lasciandosi guidare e condurre per mano da altri sulla strada battuto e dritta»⁴².

Diciamolo pure in altro modo: ci sono un *prima* e un *dopo* nella condizione dell'uomo, ma non costituiscono solo un *prima* e un *dopo* che rimandano all'arte che si è sostituita *storicamente* alla natura dei selvaggi rimasti fuori dalla civiltà e perciò più semplici e puri di noi, che siamo gente falsamente civilizzata e portata a scaricare inaudita violenza verso i popoli colonizzati. Questo *prima* e questo *dopo* chiamano invece in causa, molto più in profondità, il rapporto tra *sopranatura* e storia. La storia non si può narrare come se fosse a sé stante, cioè secondo un totale e radicale immanentismo. Ha il suo primo movimento e la radice di tutto il suo procedere in un atto che la eccede. L'identità frantumata dell'uomo – che Montaigne descrive così spesso e così suggestivamente anche illustrando la sua esperienza intima – non è un dato che si esaurisce in *interiore homine*, ma può essere compresa in pieno solo a condizione che se ne portino allo scoperto le basi, le radici, le motivazioni originarie andando a leggere e a rileggere la parola di Dio. In tal senso bisogna intendere bene Montaigne là dove parla, in *Essais* II 12, della legge naturale. Non mi propongo certo di tornare sul tema della sua vicinanza o meno al giusnaturalismo, ma di far emergere come, in questo caso, venga affermata, con un'impostazione che Pascal riprenderà, l'*esistenza* di que-

⁴² *Ibi*, pp. 650-651 (II, 12).

sta legge e, contemporaneamente, il suo venir meno dal e nel mondo degli uomini, che l'hanno *perduta*. Montaigne:

«È credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature; ma in noi esse sono perdute, poiché questa bella ragione umana s'impiccia di spadroneggiare e comandare dappertutto, offuscando e confondendo l'aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza»⁴³.

Montaigne è molto meno esplicito di Pascal quando accenna – nei rari casi in cui lo fa, per diretto riferimento o per allusione – al peccato originale. Ma, come ho già sottolineato, è fermo nel rinvio a un evento originario che sta a monte della condizione attuale dell'uomo e che, pur rimanendo insondabile, ci interpella con il linguaggio dei miti, delle antiche narrazioni, dei testi religiosi, della Scrittura. La rivelazione divina impone al cristiano di prestar fede al racconto del peccato originale. Ma il cristiano dovrebbe saper dare ascolto anche ai tanti altri modi in cui l'uomo, prima e dopo l'evento dell'incarnazione, ha cercato, con i suoi poveri mezzi, di comprendere ciò che è al limite dell'incomprensibile. Per suo conto, il buon fedele del Dio biblico sa che una cosa «è tanto più secondo ragione, quanto più è contro l'umana ragione»⁴⁴.

⁴³ *Ibi*, p. 771 (II, 12). Pascal, fr. 230 dei *Pensieri*: «Ci sono senza dubbio leggi naturali; ma questa bella ragione corrotta ha corrotto tutto» (ed. cit., p. 1150).

⁴⁴ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 651 (II, 12). Difficile, francamente, non pensare a Pascal quando dice della «chose étonnante» consistente nel fatto che il mistero al senso ultimo del quale la ragione non può pervenire, cioè quello della trasmissione del peccato, è qualcosa senza cui la conoscenza di noi stessi ci è preclusa. E questo mistero offende la nostra ragione, giacché significa accettare l'idea che il peccato del primo uomo ha «reso colpevoli coloro i quali, essendo tanto distanti da tale origine, sembrano incapaci di avervi parte»: «Questa propagazione non ci appare soltanto impossibile, ma ci sembra anche molto ingiusta: infatti cosa c'è di più contrario alle regole della nostra miserabile giustizia che dannare per l'eternità un bambino incapace di volontà, per un peccato in cui sembra aver avuto

Il costume e la pluralità⁴⁵, talvolta aspramente contraddittoria, *dei* costumi hanno un significato ambivalente, giacché i costumi manifestano la creatività umana – cioè la fruttuosità dell'immaginazione nel suo *coté* positivo e non ingannevole. Ma sono anche la prova di quanto e fino a che punto tale creatività possa deragliare. Deraglia se e quando non rimane aderente al senso del limite, alla consapevolezza di quanto ormai gli uomini siano lontani da Dio e perciò anche da se stessi. Deraglia se e quando non si contiene entro i confini della *misura* che, per esseri così oscillanti e fragili come noi tutti siamo, è tanto difficile quanto essenziale.

4. *Le radici teologiche della tolleranza*

Ci si potrebbe anche chiedere il perché di questo lungo discorso su un argomento che sembra essere estraneo al tema della tolleranza. Il perché sta nel fatto che non mi pare per niente estraneo e, anzi, mi sembra essenziale per decifrare tale argomento in un modo forse più plausibile di altri. Infatti, la tolleranza si giustifica a partire da entrambi i punti di vista appena sopra menzionati.

In primo luogo, si deve muovere dall'intenzione di fare i conti, in una prospettiva non conflittuale e violenta, con la pluralità dei modi di convivenza esistenti o possibili. Da tale punto

così scarsa parte, commesso seimila anni prima che nascesse?». Ma resta il fatto che, «senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi»: «Il nodo della nostra condizione si avvolge e si attorciglia in questo abisso; cosicché l'uomo risulta più inspiegabile senza questo mistero di quanto questo mistero risulta inspiegabile per l'uomo» (B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 448, pp. 1207-1208).

⁴⁵ Quanto al tema dello «sguardo plurale» che in Montaigne «prende coscienza di sé» cfr. il fondamentale N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, pp. IX-X, XIV; poi soprattutto la Parte V. Cfr. anche P. Stenius, *Le réel et la joie. Essai sur l'oeuvre de Montaigne*, Kimé, Paris 1997, pp. 262 ss.

di vista, la motivazione del tollerare è che, pur nella differenza delle forme di vita nate e consolidatesi nella vicenda storica, dobbiamo accettare il mondo com'è, gli altri come sono, noi stessi, con i nostri inevitabili mali, come siamo, perché tale è il nostro stato, paragonabile a una composizione musicale «fatta di toni diversi, dolci e aspri, acuti e bassi, molli e gravi»⁴⁶.

In secondo luogo, è doveroso mantenere sempre piena coscienza del perenne incombere dell'errore, il quale non è nient'altro che uno degli effetti della debolezza di esseri che ormai vivono lontani da Dio. In polemica con Protagora, che ci vorrebbe far essere la misura di tutte le cose, Montaigne ammonisce sulla «nullità del compasso e del misuratore»⁴⁷.

Vale la pena di approfondire, seppure in breve, questi due aspetti:

a) Se guardiamo al primo, è facile comprendere che la tolleranza risponde all'esigenza che l'uomo possa abitare in pace un mondo, naturale e artificiale, ricco di sfaccettature, di dissomiglianze, un mondo plurale; è un tema tanto noto che vale appena la pena di richiamarlo. Vi possiamo agevolmente reperire la componente di un umanesimo che conserva ancora tutti i tratti del suo ottimismo, della sua fiducia nelle potenzialità dell'individuo scopritore, creatore, inventore. La tolleranza, in tale contesto, costituisce il mezzo per accogliere positivamente e per far fiorire nei suoi multiformi aspetti questa pluralità, che è fatta di esperienze, di modi di vita, di abitudini, di linguaggi, di credenze, di forme di vita che caratterizzano la creazione.

b) Se guardiamo al secondo punto, la tolleranza si accompagna (o dovrebbe accompagnarsi) alla consapevolezza che, pur nella dovizia delle sue doti, ogni individuo, anche il miglio-

⁴⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 1559 (III, 13).

⁴⁷ *Ibi*, p. 738 (II, 12). «Solo le cose che ci vengono dal cielo hanno diritto e autorità di persuasione; esse sole hanno un marchio di verità», ma anche in questo caso Dio deve prepararci ad accoglierle, giacché «nemmeno questa noi la vediamo con i nostri occhi» e non «potrebbe stare in un alloggio tanto misero» come l'uomo (*ibi*, p. 747 [II, 12]).

re, può sbagliare, giacché è diventato, dopo la caduta, fallibile. Montaigne: «La filosofia non mi sembra mai aver tanto buon gioco come quando combatte la nostra presunzione e vanità, quando riconosce in buona fede la sua incertezza, la sua debolezza e la sua ignoranza»⁴⁸. Qui c'è la componente che dell'umanesimo fa emergere i lati problematici, ma non per questo, verrebbe da dire, meno rilevanti: la fragilità, la volubilità, l'oscillazione, tipici di un essere che ha perduto il suo baricentro, senza che per questo sia meno presente in lui la ricerca di un punto di equilibrio, di un approdo nel mare sconfinato del divenire. Confessa Montaigne che si sente «ovunque fluttuare e piegare per la debolezza»⁴⁹. L'«incertezza e variabilità delle cose umane» fanno sì che queste «con un leggerissimo movimento cambino da una situazione a un'altra tutta diversa»⁵⁰. Ma, per la corruzione della ragione, al desiderio di un centro corrisponde solo, o quasi solo, l'enorme diversità dei modi attraverso cui tale desiderio si rende concreto.

Come non riconoscere che anche qui Montaigne anticipa Pascal? Si rammentino i *Pensieri*:

«Noi navighiamo in una grande estensione, sempre disorientati e ondegianti, spinti da un capo all'altro. Qualunque approdo cui pensiamo di legarci e di arrestarci, vacilla e ci abbandona; e, se lo seguiamo, sfugge alla nostra presa, scivola e si allontana in un'eterna fuga. Niente si ferma per noi»⁵¹.

Non è fuor di luogo rilevare che, a differenza di quanto avveniva nel punto precedente, vediamo qui delinearsi i contorni di una tolleranza velata di malinconia. Certo, sappiamo bene

⁴⁸ *Ibi*, p. 846 (II, 17).

⁴⁹ *Ibi*, p. 847 (II, 17).

⁵⁰ *Ibi*, p. 99 (I, 19).

⁵¹ B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 1109 (fr. 84). Ricordo Croquette, *Pascal et Montaigne. Études des reminiscences des Essais dans l'oeuvre de Pascal*, Droz, Genève 1974 e L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1945.

che Montaigne dice di detestare e di fuggire la malinconia⁵². Ma il meno che si possa dire è che fa fatica a liberarsene, specie man mano che gli anni avanzano e che egli si prepara a congedarsi dal mondo⁵³. Questa modulazione della tolleranza ha anch'essa, pur in modo diverso dal precedente, una tonalità innegabilmente cristiana e porta con sé il segno, oltre che della vicenda esistenziale di Montaigne, anche dell'evento che fa da sfondo a tutti i *Saggi*, cioè le guerre di religione: dobbiamo tollerare poiché siamo, come cristiani, consapevoli che l'uomo può sbagliare, anche nella scelta del suo Dio. Se questa forma di tolleranza fosse stata praticata, in Francia e altrove, avremmo forse evitato l'orrore di quelle guerre:

«In verità, è giusto che si faccia grande differenza fra le colpe che derivano dalla nostra debolezza e quelle che derivano dalla nostra malizia. In queste, infatti, ci siamo opposti coscientemente alle regole della ragione, che la natura ha impresso in noi; e in quelle, sembra che potremmo chiamare a giustificazione questa medesima natura, che ci ha lasciato in tale imperfezione e deficienza».

Ciò lo ha portato a pensare «che non si potesse farci una colpa se non di ciò che facciamo contro la nostra coscienza». Si tratta di un principio che conduce a disapprovare «le punizioni capitali degli eretici e dei miscredenti»⁵⁴, se e nella misura in cui agiscono secondo ciò che la loro coscienza gli detta. E poi chi siamo noi, esseri deboli e facili all'errore, per condannare a morte i nostri simili? La critica, rivolta anche a Bodin, riguardo la persecuzione della stregoneria si colloca su questa linea:

«Le streghe dei miei dintorni corrono pericolo di vita per l'opinione di ogni nuovo autore che viene a dar corpo alle loro

⁵² Cfr., per es., *Saggi*, cit., p. 495 (II, 8): «un umore [...] molto contrario alla mia indole».

⁵³ Cfr., tra molti altri luoghi, *ibi*, p. 323 (I, 39).

⁵⁴ *Ibi*, p. 89 (I, 16).

fantasie [...]. Per grazia di Dio, la mia fede non si guida a colpi di pugno. [...]. Per uccidere la gente ci vuole una chiarezza luminosa e netta; e la nostra vita è troppo concreta ed essenziale per servir da garante a tali accidenti soprannaturali»⁵⁵.

Una breve postilla sulla malinconia. «Le scepticisme – è stato osservato – n'est pas une crise qui nous acheminerait d'une rive à l'autre, d'un dogmatisme à l'autre, il est plutôt la philosophie du sujet raisonnable qui contemple avec lucidité les désordres du monde tout en s'y épanouissant»⁵⁶. Gioia, apertura al mondo, ecc. Certo. Ma, per le ragioni sin qui addotte, andrebbe aggiunto che si tratta di una gioia in cui non è mai assente una componente di *mélanconie*; la sua radice sta nel comprendere ciò che l'uomo è stato e che, dopo il peccato, non è più. Non mi pare si possa dire che c'è in Montaigne solo «une volonté et un contentement effective, un désir de joie réelle» che escludono la «conviction [cristiana] que sa vie pourrait n'avoir pas été conforme à ce qu'elle aurait dû être»; né che «la tension être-devoir-être», essenziale nella prospettiva cristiana, «est absente du texte»⁵⁷. Ridurre la religione in Montaigne a garanzia dell'ordine sociale e/o trattarla come l'espressione di un fideismo che funzionerebbe unicamente quale «déconstruction de la fureur fanatique qui repose sur un discours de l'immanence divine et de l'imminence christique» è limitativo. La gioia del finito, se così la si può chiamare, non sussiste senza il suo contrario, cioè senza la coscienza, quanto mai viva in Montaigne, di ciò che al finito manca per potere essere esperito come luogo di totale pienezza per l'essere umano. Il fondamento – non meramente psicologico, ma teologico – della malinconia negli *Essais* sta in questa tensione tra il godimento della vita, da un lato, e, dall'altro, la sofferta consapevolezza di ciò che al godimento si oppone: l'indigenza della condizione umana,

⁵⁵ *Ibi*, pp. 1376-1378 (III, 11).

⁵⁶ P. Statius, *Le réel et la joie...*, cit., p. 39.

⁵⁷ *Ibi*, p. 331.

quel vuoto che ci presenta il conto ogni giorno e autorizza le considerazioni sull'uomo in cui l'accento non è gioiosamente aperto al mondo, ma amaro, triste, incline al pessimismo⁵⁸.

5. *Come nei sentieri di montagna*

Ciò che emerge dopo il rifiuto del dogmatismo – e nel momento in cui, però, affiora anche l'incertezza di fronte a un pirronismo che ci parla solo il linguaggio della negazione, rischiando così di essere una risposta debole e inefficace ai dogmatici – lo definirei il *regno del ragionevole*. Nulla serve meglio a coglierne il senso di alcune metafore utilizzate da Montaigne. Il significato che veicolano consiste nel richiamare l'attenzione sulla saggezza come attitudine consistente nel saper ben abitare e prudentemente *adattare* le fragili dimore dell'uomo al mondo che perennemente fluisce, muta, scorre. Tra tali figure, una di quelle salienti è la città, con i suoi palazzi, le sue vie, le sue innumerevoli sovrapposizioni di stili, forme, progetti, non dominabili dalla ragione, non programmabili né prevedibili, malgrado i tentativi di illustri architetti che hanno cercato, proprio come i «dogmatici», di conferire un ordine compatto e definitivo a ciò che invece è frutto inintenzionale di azioni che si sono intrecciate e continuano a intrecciarsi nel tempo senza che alcuna mente sovrana abbia potuto e possa governarle.

Vediamo di sondare, per quanto riguarda l'essenziale, questo punto, che meriterebbe ben altra trattazione.

Quando affronta i temi della religione e della politica Montaigne mette l'accento sulla difficoltà di innovare rispetto all'e-

⁵⁸ L'*humus* religioso della malinconia in Montaigne è stato messo in rilievo da M. A. Screech, *Montaigne et la mélancolie*, PUF, Paris 1992 (la prima ed. è del 1983, *Montaigne and the Melancholy. The Wisdom of the 'Essays'*, by Gerald Duckworth & Co.), che però, in modo molto discutibile, forza la religione degli *Essais* tutta entro la dogmatica tridentina.

sistente. Il rifiuto della «novità» viene anche dalla constatazione che se ne sono visti gli «effetti molto dannosi» con la Riforma⁵⁹.

«È molto dubbio – scrive – che si possa trovare un vantaggio tanto evidente nel cambiamento d'una legge già accettata, qualunque essa sia, quanto c'è di male a rimuoverla»⁶⁰. Ciò dipende dalla natura stessa dell'ordinamento pubblico, che è come una «costruzione di diversi pezzi tenuti insieme con tale legame che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta»⁶¹.

Costituisce solo un gesto d'infinita presunzione il nutrire tanta fiducia nelle proprie idee da imporle a scapito della «pace pubblica» e con il pericolo delle «guerre civili», che nascono appunto dall'«instabilità di una fantasia personale»⁶². Chi si sottomette alle leggi del proprio paese può portare a sua giustificazione «la semplicità, l'obbedienza e l'esempio», ma è esente da «malvagità». Chi intende operare rivolgimenti è, invece, l'arrogante che si attribuisce «l'autorità di giudicare» credendo di sapere dove sta il male che presume di eliminare e il bene che s'illude di introdurre⁶³. Invero, la «più grande competenza» serve a «estendere l'uso già accettato, non a sviarlo e innovarlo»⁶⁴.

In *Saggi* I, 43 troviamo quello che, in ultima analisi, è il criterio decisivo, anche se certo non l'unico, per giudicare di una buona o cattiva società politica: la *durata*. Hanno credito – un ben fondato credito – solo «le leggi alle quali Dio ha dato qualche antica durata»⁶⁵. Nel saggio sulla presunzione (II, 17) Montaigne c'informa della sua perplessità di fronte alla mania di cambiare le cose in politica. Lo fa là dove tratta della «varie-

⁵⁹ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 155 (I, 23).

⁶⁰ *Ibi*, pp. 154-155 (I, 23).

⁶¹ *Ibi*, p. 155 (I, 23). Corsivo mio.

⁶² *Ibi*, p. 158 (I, 23).

⁶³ *Ibi*, pp. 157-158 (I, 23).

⁶⁴ *Ibi*, p. 158 (I, 23).

⁶⁵ *Ibi*, p. 352 (I, 43).

tà degli eventi umani», che ci presenta «infiniti esempi d'ogni specie e forma». Tale continua fluttuazione fa risaltare, anche in politica, l'importanza di ricercare il punto di resistenza *possibile*, cioè la diga, sempre precaria, che l'uomo può erigere contro il movimento continuo delle cose del mondo e contro la fortuna, che talvolta sembra dominarle come il fattore di gran lunga più decisivo di tutti gli altri⁶⁶. I «ragionamenti di Machiavelli» possono essere controbattuti con efficacia proprio perché l'esperienza, pur essendo il primo elemento di cui tener conto, non offre mai un appiglio e un «fondamento» assolutamente sicuri⁶⁷. Riferendosi alla situazione francese, Montaigne osserva che «la cosa peggiore» di essa è «l'instabilità, e il fatto che le nostre leggi, non diversamente dai nostri vestiti, non possono assumere alcuna forma stabile»⁶⁸. Qui troviamo il paragone con la «zeppa» che si mette alla ruota in modo da arrestarne la corsa: al punto cui la Francia è arrivata, osserva Montaigne, di fronte all'alternativa tra continuare lungo la china della degenerazione o subire una «scossa» che rischierebbe di peggiorare tutto, sarebbe il male minore poter bloccare la situazione così com'è; si eviterebbe, almeno, di peggiorare⁶⁹.

La «società degli uomini» sta in piedi e rimane unita «a qualsiasi costo». Come dei «corpi male accozzati che vengon insaccati senz'ordine», gli uomini, «in qualsiasi condizione siano posti [...], si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammicchiandosi». E lo fanno molto meglio «di come l'ar-

⁶⁶ Cfr. *ibi*, pp. 98-101 (I, 19): bisogna aspettare l'ultimo giorno della vita per giudicarla, «a causa dell'incertezza e variabilità delle cose umane, che con un leggerissimo movimento cambiano da una situazione a un'altra tutta diversa» (pp.98-99). Sulla differente sorte di Augusto e di Francesco di Guisa: «Tanto vana e frivola cosa è l'umana prudenza e attraverso tutti i nostri progetti, i nostri disegni e precauzioni, la fortuna conserva sempre il dominio degli eventi» (*Ibi*, p. 165 [I, 24]). Cfr. anche pp. 290-294 (I, 34): «A volte sembra proprio che essa si burli di noi».

⁶⁷ *Ibi*, p. 875 (II, 17)

⁶⁸ *Ibi*, p. 876 (II, 17).

⁶⁹ *Ibidem*.

te avrebbe saputo disporli». Un esempio da seguire sarebbe la *Poneropolis* messa insieme da Filippo di Macedonia, in cui «gli stessi vizi» finivano per creare «un'orditura politica fra di loro e una comoda e ordinata società»⁷⁰.

L'elemento che permette di transitare dall'«unione fortuita» alla relativa solidità è costituito dalle leggi, a patto che con esse non si pretenda di irreggimentare, oltre quanto è realisticamente fattibile, le forme cangianti dell'agire umano nella storia. Qui non è tanto questione, come l'autore dei *Saggi* evidenzia, della bontà o della malvagità delle leggi, bensì del ruolo che svolgono, *in quanto tali*, per la lenta e costantemente incerta tessitura del legame politico e sociale. Tale tessitura s'intreccia progressivamente senza che debba intervenire la superiore sapienza di un Aristotele e di un Platone, con le loro «ridicole e inadatte» descrizioni di governi «immaginate per arte». Quest'«arte» esibisce tutta la sua inadeguatezza rispetto all'uomo qual è, cioè a quella materia con la quale la politica ha a che fare e che deve governare partendo dalla costitutiva debolezza che ci contraddistingue. Il difficile ordito della politica è formato con ciò che è già lì, vale a dire con tutto quanto la storia ha depositato di istituzioni, legislazioni, costumi, usi, ecc.:

«Tale descrizione di governo [quella di Platone e Aristotele] sarebbe valida in un mondo nuovo, ma noi prendiamo gli uomini già legati e abituati a certi costumi; non li generiamo, come Pirra o come Cadmo. Qualsiasi potere abbiamo di rieducarli e assoggettarli di nuovo, non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale senza rompere tutto»⁷¹.

La tela, malgrado quanto pretende Platone, non si può cancellare totalmente per poi iniziare a ridipingerla daccapo.

Ciò non vuol dire che non sia possibile e doveroso, talvolta, intervenire. Bisogna però sempre badare a che «l'alterazione e

⁷⁰ *Ibi*, pp. 1272-1273 (III, 9).

⁷¹ *Ibidem*.

la corruzione naturale di tutte le cose» non allontanino troppo lo Stato dai suoi «inizi» e «principi»; infatti, cercare di mutare le «fondamenta» di un «così grande edificio» è tentazione tipica di coloro che, «pur di pulire cancellano»⁷². L'«antichità» di uno Stato è uno dei «chiodi» con cui si regge «l'orditura d'un così gran corpo»⁷³.

Viene in mente il *Discorso sul metodo* di Descartes, precisamente là dove egli traccia un parallelo tra il modo di procedere della scienza e quello della politica. È il «pensiero» che attirò «sopra tutti gli altri» la sua attenzione, cioè che «non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo»⁷⁴. L'esempio degli edifici – che ricorda puntualmente Montaigne – soccorre per primo a documentare questa convinzione: quando sono «cominciati e condotti a termine da un solo architetto, di solito, son più belli e meglio ordinati di quelli che sono sta-

⁷² *Ibi*, p. 1275 (III, 9).

⁷³ *Ibi*, p. 1279 (III, 9). Quindi, «una disciplina dell'azione non è [...] impensabile e sarebbe errato credere che la non conoscenza e la non curiosità scettiche abbiano per corollario obbligato l'inazione» (J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, tr. it. di M. Musacchio, Il Mulino, Bologna 1984, p. 347). Sulla politica in Montaigne vedi, in generale, P. Desan (ed.), *Montaigne politique*, Honoré Champion, Paris 2006 (in particolare i contributi di M.-L. Demonet, F. Brahami, N. Panichi, T. Berns). Importante è P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, FrancoAngeli, Milano 2010 (vedi soprattutto pp. 153-154 e *passim*). Sul problema del tempo cfr. F. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, Nizet, Paris 1972 (in particolare cap. V, sul tempo e sulla «continuità» dell'«esperienza» [pp. 169-191]).

⁷⁴ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. in *Discorso sul metodo e Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, con le Obiezioni e Risposte*. Introduzione di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1978, vol. I, p. 10 (parte II). La traduzione e le note del *Discorso* sono di A. Tilgher e A. Carlini; la traduzione e le note delle *Meditazioni*, delle obiezioni e risposte sono di A. Tilgher. Per questa parte si veda, più ampiamente, R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Studium, Roma 2011.

ti riadattati più volte servendosi di vecchi muri tirati su per tutt'altro scopo»⁷⁵. Lo stesso discorso vale per le città antiche:

«Così, le città antiche, che un tempo erano borghi, e si sono col tempo sempre più ingrandite, appaiono ordinariamente tanto mal proporzionate a confronto di quelle costruite da un ingegnere secondo un piano da lui immaginato, che, sebbene gli edifici, separatamente considerati, siano talora anche più belli, tuttavia a guardare come sono disposti [...], si direbbe che non alla volontà di uomini ragionevoli, ma al caso si deve la loro composizione»⁷⁶.

Allarghiamo lo sguardo:

«Si dica similmente dei popoli passati lentamente dallo stato semiselvaggio a quello di civiltà: la loro legislazione, messa insieme via via che i delitti e i litigi ve li hanno costretti, non può essere così perfetta come quella dei popoli che sin dal principio hanno osservato le costituzioni di qualche saggio legislatore».

Segue l'esempio di Sparta, quella città che deve la sua grandezza non solo e non tanto alla bontà delle sue leggi, quanto piuttosto «al fatto che, dettate da uno solo, tendevano tutte a uno stesso fine»⁷⁷.

E Descartes arriva al punto:

«Ma si dica lo stesso per quelle scienze le cui ragioni, non fondate su dimostrazioni, sono soltanto probabili: formate e cresciute a poco a poco con le opinioni di molte e molto diverse persone, esse non arrivano alla verità dei ragionamenti che può fare, sulle cose che si presentano da sé, un semplice uomo di buon senso»⁷⁸.

⁷⁵ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 10.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

Qui sta l'asimmetria tra scienza e politica, cioè nella difficoltà, che sfiora l'impossibilità, di applicare alla politica il metodo della scienza. Nella scienza, se si arriva a liquidare il retaggio della tradizione e delle opinioni ricevute, si può ben ripartire da un *livello zero* che consenta di ripensare dalle fondamenta l'intero campo del sapere e di formularlo in modo del tutto nuovo, cioè con certezza. È precisamente ciò che, salve rarissime eccezioni, non si può fare in politica. Quell'esperienza che nelle scienze indirizzate alla chiarezza e all'evidenza è da censurare serve, nel caso della politica, a suffragare le buone ragioni per le quali, in tale contesto, cioè nel mondo dei *fenomeni*, abbattere tutto e ricominciare da capo è segno non di saggezza ma di presunzione. Al massimo, si può intraprendere ad aggiustare la propria casa, se sta cadendo a pezzi. Ma non più di questo⁷⁹. Resta escluso, comunque, che un privato possa intestardirsi a «riformare lo Stato mutando tutto dalle fondamenta», anche se ciò è proprio quanto Descartes intende compiere negli altri campi del sapere riguardo alle «opinioni fin allora accolte senza esame»; costituisce il passo d'avvio che gli permette, come egli stesso scrive, di lavorare «molto meglio che se avessi costruito su vecchi fondamenti o mi fossi appoggiato soltanto sui principi accolti, senz'averne mai scrutata la verità»⁸⁰.

Le difficoltà che s'incontrano seguendo tale metodo non sono minimamente paragonabili a quelle in cui ci s'imbatte «nella riforma della cosa pubblica»:

«Questi grandi corpi sono difficili a rialzare quando sono abbattuti, o anche solo a tener in piedi quando sono scossi, e le loro cadute sono sempre molto gravi. E quanto alle loro imperfezioni, se ne hanno, [...], *l'uso le ha certamente molto attenuate, anzi alcune le ha a poco a poco così ben corrette come non sarebbe stato possibile per altra via*; d'altronde, esse sono quasi sempre

⁷⁹ Cfr. *ibi*, p. 11.

⁸⁰ *Ibidem*.

più sopportabili che un loro improvviso mutamento: allo stesso modo che le lunghe vie, le quali girano fra i monti, divengono, a forza di essere frequentate, così ben spianate e comode, ch'è molto meglio seguirle, piuttosto che, per andare più diritti, arrampicarsi su per le rocce e scendere giù per precipizi»⁸¹.

Il riferimento all'«uso» in quel campo così complesso che è la politica deve, anche in Descartes, prendere il posto del progetto di ripulire la tela e di iniziare una nuova storia cancellando tutti gli errori del passato. Cercare faticosamente di correggere partendo da ciò che c'è, da ciò che dura, dal «costume» stabilito⁸², è la strategia più idonea se e quando l'evidenza gira a vuoto, come accade nell'intricato mondo dei fenomeni, siano essi naturali o sociali. Tale paziente lavoro – in cui non devono essere azzardate, data la natura dell'oggetto e i limiti della conoscenza, fratture epocali, ma solo provati e riprovati adeguamenti e aggiustamenti prudenti – giustifica, in Descartes come in Montaigne, la disapprovazione di «quei caratteri turbolenti e irrequieti che, non chiamati al maneggio degli affari pubblici né per la loro nascita né per altra fortuna, han sempre in mente nuovi progetti di riforme»⁸³.

La filosofia di Descartes incorpora, come elemento essenziale, la netta distinzione dei due «ordini» costituiti dal «razionale» e dallo «storico». Sono profondamente eterogenei: quello storico non può essere ricondotto entro la dimensione razionale. Ma ciò non significa – e questo mi pare un elemento rilevante di continuità rispetto a Montaigne – che non sia un ordine. L'ordine razionale è, per Descartes, l'ordine dell'anima come tale, «liberata dal tempo», mentre l'ordine storico è quello dell'«uomo concreto che vive nel tempo». In questa seconda

⁸¹ *Ibidem*. Corsivo mio.

⁸² La prima regola della morale provvisoria («obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese» [*Discorso sul metodo*, cit., p. 17]) è, nella grandissima parte dei casi, la regola definitiva della politica.

⁸³ *Ibi*, p. 12.

dimensione non si può ipotizzare un ordine razionale, poiché la storia è «imperfetta» per sua essenza. E dire imperfetta non vuol dire cattiva, ma costituita «par un arrangement», attraverso mutamenti non sempre (o quasi mai) frutto di un calcolo. La storia è il «provvisorio» e il sempre *diverso da sé*⁸⁴. Montaigne avrebbe osservato che questo si può dire, in primissimo luogo e in generale, per l'uomo e, di conseguenza, per la società politica quale sua creazione. La *provvisoriété* è lo statuto del mondo umano come tale e coinvolge l'*interno* non meno che l'*esterno*, l'anima non meno che la Città. Il provvisorio è il definitivo, almeno finché viviamo quaggiù. La «certezza» e l'«evidenza» sono, invece, l'illusione, in ogni campo del sapere.

Montaigne e Descartes, al di là di ogni altra differenza, per grande che sia, sono d'accordo quando, nell'affrontare i problemi della politica, riconoscono, pur partendo da premesse così diverse e mirando a fini del tutto differenti, che nel *durare* c'è una positività. Da qui nasce quel certo «ottimismo storico» che rimane aperto alla possibilità del mutamento lento, prudente, accorto e che, quindi, non esclude le riforme. La saggezza consiste nell'adattarsi a una realtà che «la ragione si rassegna a lasciare in consegna al tempo e fuori dalla verità», vale a dire nello spazio della «morale imperfetta», destinata a essere «una sorta di provvisorio permanente». E si manifesta nell'adesione alle opinioni più «verosimili», che sono strettamente legate all'*esistente che dura*. L'ambito in cui siamo chiamati a muoverci è quello del «ragionevole» distinto dal «razionale», che è inapplicabile alla prassi: la politica *raisonnable* prende il posto dell'impossibile politica *rationnelle*⁸⁵.

⁸⁴ Sulla «dissociazione» cartesiana tra ciò che è «storico» e ciò che è «razionale» si veda A. Del Noce, *Cartesio e la politica*, in Id., *Riforma cattolica e filosofia moderna. I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, in particolare pp. 556 ss.

⁸⁵ Cfr. H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le 'Discours de la méthode', sur la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973³, pp. 270-275; ne ho tratto le citazioni dalla nota 83 sino a qui. Vedi La Mothe le Vayer, il quale de-

Descartes ritaglia campi diversi di applicazione della ragione e, alla fine, si rassegna a lasciar fuori dal razionale la politica per consegnarla al ragionevole. Montaigne, partendo dalla fenomenologia delle conseguenze dell'orgoglio come essenziale causa dell'abisso tra soprannaturale e storia, individua nel *raisonnable* l'unica possibilità di aggiustamento delle relazioni umane, data una condizione in cui né la ragione può, dopo il dubbio, ricostruire il reale partendo da se stessa (Descartes), né può illudersi di partecipare all'ordine originario del creato (Tommaso). Egli pensa la situazione di contingenza in cui è confinato l'essere umano in modo più radicale di come farà Pascal. Infatti, mentre nell'autore dei *Pensieri* funziona ancora una forma di analogia, quella simbolica (per cui la Città umana è «tableau de charité», cioè «figura» dell'ordine soprannaturale [fr. 284])⁸⁶, in Montaigne ogni analogia scompare e l'abisso pascaliano tra finito e Infinito si approfondisce fino al punto che diventa del tutto legittimo chiederci, leggendolo, se e come ammettere, nel suo pensiero, un rapporto tra l'uno e l'altro.

Lascio provvisoriamente aperto il problema per concentrarmi sulla considerazione che quanto evidenziato sin qui ci porta al terzo significato di tolleranza nei *Saggi*, forse il più importante. Abbiamo visto che il verosimile non è la Verità, né ha relazione ontologica con essa; ma è lontano anche dall'ignoranza pirroniana, paga del suo sapere di non sapere. Costituisce piuttosto la ricerca del *probabile* in una situazione senza più certezze e che, proprio in quanto tale, ha bisogno della tolleranza perché, mentre nessuno può ritenersi portatore del vero assoluto, c'è però spazio e, anzi, necessità della parola libera per

clinerà in svariate forme questa distinzione tra *rational* e *raisonnable*, che è una delle basi portanti del suo scetticismo così come ci viene presentato nei *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (cfr. l'ed. a cura di A. Pessel, Fayard, Paris 1988 [corrisponde alla seconda ed. del testo originario, fine 1632 o 1633, secondo la datazione suggerita da René Pintard]).

⁸⁶ Rinvio, anche su questo aspetto, a R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, cit.

edificare la *Poneropolis*: «Siamo uomini e legati gli uni agli altri solo per mezzo della parola»⁸⁷. Ben per questo la menzogna è un «maledetto vizio»⁸⁸.

La durata (che è ovviamente anche affidamento alla tradizione), la presenza di un ordine garantito dalla legge che assicuri la pace e la sicurezza interne, la tolleranza praticata verso i concittadini ma anche verso i potenziali cittadini del mondo (per esempio, i nuovi popoli conosciuti a seguito delle scoperte geografiche), sono criteri morali non deducibili dalla legge naturale (che non conosciamo più), ma dal vaglio attento dell'esperienza.

Giunti qui, emerge inevitabilmente la domanda se, operando in questa direzione, Montaigne fuoriesca dall'ambito dello scetticismo o si limiti a liquidarne la versione pirroniana – almeno come egli la intese – per avvicinarsi proprio a quella versione accademica che pure – lo abbiamo visto – critica non senza un tocco di ironia. Sono interrogativi infinite volte reiterati nella letteratura su Montaigne e che certo non possono essere esaminati esaurientemente in queste pagine, il cui argomento è più circoscritto. Li ho toccati solo nella misura in cui possono contribuire a chiarirlo nel suo specifico ambito. Ma anche solo l'accennarli per un obiettivo limitato porta a far emergere la questione in un certo senso dirimente in tema di tolleranza. La sintetizzo come segue, ben consapevole delle manchevolezze di siffatta formulazione. Nella misura in cui Montaigne si apre verso l'accettazione della ragionevolezza e della verosimiglianza, finisce inevitabilmente per imporsi, anche nei suoi confronti, la necessità teoretica di offrire una soluzione al problema che egli stesso aveva evidenziato a proposito degli Accademici: come evitare, quando si veda nella *vraisemblance* una delle basi della tolleranza, il problema della relazione di quest'ultima con

⁸⁷ M. de Montaigne, *Saggi*, cit. p. 44 (I, 9).

⁸⁸ *Ibidem*.

quella Verità che è già detta nel momento stesso in cui la *vrai-semblance* viene nominata.

Passare dalla negazione della verità alla ricerca inesausta di essa, pur nella consapevolezza di non poterla mai esaurire e definire in modo assoluto, ma solo attraverso il *bon sens*, non significa necessariamente prendere congedo dallo scetticismo. Significa, però, allontanarsi da quella forma di scetticismo pirroniano che Montaigne adotta nella citazione con cui è stato aperto questo capitolo. Ho cercato di proporre qualche ragione a favore della tesi che, in effetti, Montaigne se ne allontani, almeno in una parte della sua riflessione. Ciò situa la sua idea di tolleranza entro un quadro complessivo che rimane ambiguo o, se si preferisce, privo di una conclusione soddisfacente a causa della mancata chiarificazione dell'interrogativo appena sopra proposto. Il dovere di tollerare chiama in causa quella che mi sembra essere, in Montaigne, la sua giustificazione filosofica più cogente. Consiste nella consapevolezza di quanto sia ardua la ricerca, attraverso la parola, di una mutua comprensione tra gli uomini che punti, di volta in volta e senza pretese dogmatiche, a un accordo ragionevole sul verosimile nel mutare continuo delle circostanze, delle usanze, delle mode, delle pratiche di vita. In tale accezione, secondo quanto Montaigne scrive a chiare lettere, la verosimiglianza intreccia un qualche rapporto con la Verità. Ciò le consente di presentarsi con un volto senz'altro meno banale di quello che avrebbe se si agganciasse solo alla piatta negazione del vero e a un relativismo radicale, senza mediazioni possibili. Hans Kelsen ce ne ha offerto, parecchi secoli dopo Montaigne (ma parecchi gradini più in basso dal punto di vista teoretico), un esempio. Eppure, il meno che si possa dire è che il nesso tra verità-verosimiglianza e dovere di tollerare rimane, nei *Saggi*, tutto da chiarire e da capire. L'unica Verità in cui afferma di credere Montaigne è, infatti, quella derivante dalla fede. Ma i dogmi della fede sono, negli *Essais*, nettamente separati dalla prassi storica e non c'è alcuna media-

zione possibile tra fede e mondo (o, come accennavo, bisogna capire in che modo la si possa ipotizzare). Proprio per questo il mondo rimane il luogo della non-verità, se almeno guardiamo con gli occhi del Montaigne che si fa, bene o male, teologo. Il Montaigne che, invece, si impegna con la filosofia ci comunica che ogni accenno alla verosimiglianza chiama immediatamente in causa la Verità. Non è allora proprio nella separazione tra queste due dimensioni – teologica e filosofica – che sta il motivo dello scacco in cui incorre la sua terza giustificazione della tolleranza, che è quindi tanto importante quanto incompiuta?

CAPITOLO TERZO

CORPO POLITICO E CORPO MISTICO: PASCAL, HOBBS, NICOLE

1. *Premessa*

Nelle coordinate definite, per un verso, dalla crisi della metafisica agostiniana e tomista della *participatio* e dell'*analogia entis*, per l'altro dalla difficoltà della scienza cartesiana nel misurarsi con i problemi della prassi, si va delineando, come abbiamo visto, la prospettiva dell'ordine politico *raisonnable*. È la sottile trama con cui Montaigne prova a mostrare come si possa tenere insieme una società che vede affidata a processi spesso inintenzionali, talvolta alla fortuna, sovente alle passioni, ma che il *bon sens* può almeno in parte guidare, evitando così le deleterie e distruttive conseguenze di uno scetticismo declinato in senso nichilistico. Non traccia con questo un programma, ma apre, per riprendere una metafora di Descartes, un sentiero che altri seguiranno con una consapevolezza dei problemi pratici non lontana dall'autore degli *Essais*. Vorrei continuare a provarne la consistenza passando a un autore in cui il dialogo con Montaigne è strettissimo, cioè Pascal, e a un altro, Pierre Nicole, che di tale sentiero traccia passaggi rilevanti, anche se oggi quasi cancellati dal tempo e dall'incuria (non senza eccezioni) per la riflessione di questo giansenista «minore». Il confronto con Hobbes è quanto mai istruttivo per meglio definire i contorni della proposta teorica dei due esponenti di Port-Royal.

2. L'«*amor proprio*»

Accenno inizialmente ad alcuni tratti della concezione dell'uomo pascaliano e, in particolare, al concetto di «*amour propre*». C'è subito da dire che l'*amor proprio* ha in Pascal una natura ambivalente. Spinge l'individuo a collocarsi al di sopra degli altri, facendogli anteporre egoisticamente il proprio bene e la propria conservazione a quelli del prossimo¹. Ma tende anche a far ricercare la stima e il riconoscimento, mettendo in atto una dinamica di estroflessione che ci conduce perennemente fuori di noi. Per questo motivo

«non ci contentiamo della vita che abbiamo in noi e nel nostro proprio essere: vogliamo vivere nell'idea degli altri di una vita immaginaria, e per questo ci sforziamo di apparire. Lavoriamo senza sosta ad abbellire e a conservare il nostro essere immaginario, e trascuriamo quello vero».

Diventeremmo «di buon grado vigliacchi pur di acquistare così la reputazione di essere coraggiosi»². Saremmo disposti anche a morire appagati, «purché se ne parli»³.

Se pensiamo all'*amor proprio* congiunto alla forza, possiamo ben comprendere la costituzione dell'ordine politico. Si ricordi il fr. 289:

«Le corde che legano il rispetto degli uni verso gli altri, in generale, sono corde di necessità [*cordes de nécessité*]; è infatti necessario che ci siano differenti gradi, poiché tutti gli uomini vogliono dominare; non tutti lo possono, ma solo alcuni.

¹ Cfr., per esempio, B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 138, p. 1127.

² *Ibi*, fr. 145, p. 1128.

³ *Ibi*, fr. 150, p. 1128. Per un'accurata analisi dell'*amor proprio* in Pascal rimane ancora molto importante C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris 1993, pp. 8 ss. (capp. I, II, III). «L'*amour propre* [...] impregna il soggetto di un senso di sé sproporzionato alla realtà della sua finitezza» (A. Peratoner, *Pascal*, Carocci, Roma 2011, p. 251).

Immaginiamoci, dunque, di vederli nel momento in cui cominciano a disporsi. È sicuro che si combatteranno finché la parte più forte opprime la più debole, e finché ci sia, in ultimo, un partito dominante [*parti dominant*]. Ma quando ciò si è determinato, allora i capi, i quali non vogliono che la guerra prosegua, decidono che la forza che è nelle loro mani si trasmetterà come a loro piace; gli uni l'affidano all'elezione popolare [*élection des peuples*], gli altri alla successione ereditaria, ecc.»⁴.

Se, invece, consideriamo l'amor proprio in una diversa prospettiva, analizzando il collegamento che Pascal opera tra di esso e le dinamiche del riconoscimento che si sviluppano nel *commerce* tra gli uomini, si apre un'altra via, che ci conduce in una differente direzione. Emerge la possibilità, infatti, di pensare la costituzione della società politica e il mantenimento del legame sociale senza riferirsi all'esercizio diretto della forza.

Ricercare e ricevere riconoscimento significa «vivre dans l'idée des autres» (fr.145) e, quindi, mettere in atto quei comportamenti che possano conquistarci la loro stima. Tutto questo nasce, certo, dall'«orgoglio»⁵ e dalla brama di «gloria»⁶, ma il suo effetto è di creare «regole ammirevoli di ordine civile»⁷ che esteriormente risultano del tutto simili a quelle che comanderebbe la carità.

Riporto alcuni frammenti dedicati a questo tema:

«Tutti gli uomini si odiano per natura l'un l'altro. Ci si è serviti come si è potuto della concupiscenza per farla servire al bene pubblico; ma non è che simulazione, e una falsa immagine della carità, poiché al fondo c'è solo odio»⁸.

⁴ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 289, p. 1162. Ci sarà occasione di riprendere più avanti questo frammento.

⁵ *Ibi*, fr. 146, p. 1128.

⁶ *Ibi*, fr. 149, p. 1128. Vedi anche i fr. dal 150 al 156, pp. 1128-1129.

⁷ *Ibi*, fr. 135, p. 1126.

⁸ *Ibi*, fr. 134, p. 1126.

«Si sono imperniate sulla concupiscenza e tratte da essa regole ammirevoli di ordine civile, di morale e di giustizia; ma, in fondo, in questo spregevole fondo dell'uomo, quel *figmentum malum*, è solo mascherato: non è tolto»⁹.

«Le ragioni degli effetti dimostrano la grandezza dell'uomo, per aver ricavato dalla concupiscenza un ordine così bello»¹⁰.

«Grandezza dell'uomo pur nella sua concupiscenza, per averne saputo ricavare un ordinamento ammirevole, e per averne fatto un ritratto della carità [*tableau de charité*]»¹¹.

Vale la pena di soffermarsi su queste estremamente laconiche, eppure imprescindibili, annotazioni.

La prima ci dice, non molto originalmente (lo aveva già detto Machiavelli, pur con altro linguaggio) della necessità di utilizzare la concupiscenza – di cui l'amor proprio è componente essenziale – per il bene pubblico. Pascal precisa che il risultato è una semplice *immagine* del vero bene, cioè della carità, mentre non potrà mai esserne la *realtà*.

Quindi anche in lui risulta centrale il tema dell'ordine politico inteso come spazio dell'apparenza (vedremo poi con quali differenze rispetto all'autore del *Principe*). Il perché è reso esplicito negli altri frammenti: incardinato nell'amor proprio, quest'ordine funziona solo a condizione che i reali moventi su cui s'intessono le relazioni sociali rimangano celati, *couverts* («mais, dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum*, n'est que couvert», ecc.).

Solo così si evita il *bellum omnium*. L'*inganno reciproco* è premessa, in questo contesto dominato dalla simulazione, di una pace che, pur basata sulla menzogna e sull'ipocrisia, allontana «le plus grand des maux», le «guerres civiles» (fr. 295). Annota Pascal:

⁹ *Ibi*, fr. 135, p. 1126.

¹⁰ *Ibi*, fr. 283, p. 1160.

¹¹ *Ibi*, fr. 284, p. 1160.

«Se si ha qualche interesse ad essere amati da noi, ci si guarda bene dal renderci un servizio che si sa esserci sgradito; ci si tratta come vogliamo essere trattati: noi odiamo la verità, ci viene nascosta; vogliamo essere lusingati, ci si lusinga; amiamo essere ingannati, ci si inganna»¹². E aggiunge: «Questa disgrazia è indubbiamente più grande e più diffusa nelle condizioni più fortunate; *ma neppure quelle inferiori ne sono eccettuate, perché c'è sempre qualche interesse a farsi amare dagli uomini*. Così la vita umana non è che un'illusione permanente; non si fa che ingannarsi e lusingarsi a vicenda [...]. L'unione stabilita fra gli uomini è fondata unicamente su questo inganno reciproco»¹³.

Pascal è sin troppo conciso, ma a illustrare più estesamente l'essenza della sua posizione ci pensa Pierre Nicole in uno dei più importanti tra i suoi *Essais de morale*. Ci sono, invero, non trascurabili diversità rispetto all'autore dei *Pensieri*, sulle quali però mi intratterò brevemente non qui ma più avanti.

La passione dell'«amor proprio», che origina la guerra generale tra gli uomini, costituisce – osserva Nicole – anche la condizione della pace o, meglio, di una particolare forma di pace. Infatti, nel *bellum omnium contra omnes*, essendo la conservazione di ognuno in pericolo, gli uomini finiscono per unirsi al fine di tutelarla, creando le leggi e così cominciando a limitare «les desseins tyranniques» di questa passione. Il «timore della morte» è, quindi, il movente immediato che consente di transitare dal conflitto a un qualche tipo di ordine. È esattamente questo timore che impone di frenare i «pensieri di dominio» e di relegarli nel fondo dell'anima, da cui si deve badare attentamente che non affiorino alla superficie e non trascinino allo scontro. L'autodisciplina crea un *ordine dei corpi* che riguarda esclusivamente l'esterno, la superficie, ciò che appare, mentre gli impulsi annidati *in interiore homine* restano lì, in agguato,

¹² *Ibi*, fr. 130, p. 1125. Cfr. su questo anche P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in Id., *Essais de morale*, cit., vol. I, t. III, pp. 100-112.

¹³ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 130, p. 1125. Corsivo mio.

ma controllati e contenuti, almeno finché e nella misura in cui ciò è possibile. Dire controllati non equivale, però, a dire repressi: almeno non del tutto. Ciò che si deve ottenere è, infatti, che ciascun individuo non tenti più di affermarsi attraverso la «violenza aperta», bensì mediante l'«artificio», consistente nel cercare di conseguire l'interesse egoistico contentando l'«amor proprio» degli altri piuttosto che attaccandolo frontalmente. Lo si fa sia rendendosi utili ai propri simili, sia ricorrendo alle «lusinghe» come espediente per procurarsi benevolenza. È questa la genesi del legame sociale, che non richiede alcun ricorso alla «carità», tant'è vero che anche società non cristiane hanno vissuto e vivono in «pace», «sicurezza», «commodité», come se fossero «une république de saints»¹⁴.

Tutto ciò non implica che lo «spirito tirannico» – cioè la tendenza a volere sempre i «primi posti della società» – sia spento; in realtà, è solo dissimulato e la competizione si svolge con mezzi diversi dalla violenza pura, nel comune timore delle leggi¹⁵. Nasce in tale contesto l'«honnêteté humaine», «idolo dei saggi pagani», che è il modo in cui l'«amor proprio» va al suo fine nella maniera più «ragionevole»¹⁶.

Riporto, da Nicole, un breve passo tratto dal capitolo primo del saggio *De la charité et de l'amour propre*. L'amor proprio

«ama la dominazione e ama assoggettare a sé tutti gli altri, ma [...] vede chiaramente che gli altri non sono per nulla disposti a lasciarsi dominare e sono piuttosto pronti a sottrargli i beni che

¹⁴ P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, in *Essais de morale*, cit., vol. I, t. III, pp. 136-137. Ho citato da queste pagine i virgolettati di pp. 69-70.

¹⁵ *Ibi*, pp. 137-140. Sul tema cfr. C. Meurillon, *Entre Babylone et Jérusalem: l'honnêteté selon Nicole*, in G. Ferreyrolles (a cura di), *Justice et force: Politiques au temps de Pascal*, Klincksieck, Paris 1996 (Atti del colloquio Clermont-Ferrand, 1990), pp. 321-327; E. Bouchilloux, *La pensée politique de Pierre Nicole*, «Chroniques de Port-Royal», XLIV (1996), Bibliothèque Mazarine, Paris 1996, pp. 197-209; B. Guion, *Pierre Nicole moraliste*, Honoré Champion, Paris 2002, pp. 269-312.

¹⁶ P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, cit., vol. I, t. III, pp. 145-146.

egli ama di più [...]. In tal modo, vedendosi preclusa la violenza aperta, gli uomini sono costretti a cercare altre strade e a sostituire l'artificio alla forza; e non ne trovano nessun'altra se non quella di sforzarsi di soddisfare l'amor proprio di coloro che gli servono invece di esercitare violenza su di essi [*au-lieu de les tyrannizer*]. Gli uni cercano di rendersi utili ai loro interessi, gli altri impiegano l'adulazione per guadagnarli a sé. Si dà per ottenere. È l'origine e il fondamento di tutte le relazioni che si praticano tra gli uomini [...]. Così, attraverso questo scambio [*commerce*], tutti i bisogni della vita sono in qualche modo soddisfatti senza che la carità vi entri [...]. Non è che questa inclinazione tirannica tendente a voler dominare gli altri attraverso la forza non sia sempre operante nel cuore degli uomini; ma, vedendosi nell'impotenza di riuscire per questa via, sono costretti a dissimularla»¹⁷.

In difetto di carità, l'«amor proprio illuminato» è il mezzo migliore per «riformare interamente il mondo» e la via che la «droite raison» suggerisce; certo, quella che ne può nascere è solo una società «corrotta» agli occhi di Dio, ma all'esterno non ci può essere, nell'ordine mondano, niente di meglio «réglé», «civil», «juste», «pacifique»; l'«amor proprio» dominerebbe ma senza quasi apparire e la «carità» sarebbe del tutto assente, ma si vedrebbero ovunque i suoi «caratteri»¹⁸.

L'apparente vicinanza di questo resoconto del legame sociale al modello hobbesiano nasconde l'opposizione sostanziale che c'è tra i due. Un'analogia esiste e sta ovviamente nell'idea che la costituzione dell'ordine politico comporta la disciplina degli interessi egoistici in vista della loro realizzazione in condizioni di pace piuttosto che nel permanente rischio della

¹⁷ *Ibi*, pp. 131-137 (ma si veda tutto il saggio). Segnalo di questo testo anche la traduzione italiana a cura di D. Bosco (P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, Morcelliana, Brescia 2005).

¹⁸ P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, cit., pp. 176-178. Vedi anche *Des moyens de conserver la paix avec les hommes* (in *Essais de morale*, cit., vol. I, t. I, pp. 196-197) e *De la civilité chrétienne* (in *Essais de morale*, cit., vol. I, t. II, pp. 116-129).

morte. La divaricazione diventa, invece, evidente se ci si colloca – come fa Nicole – non più dal punto di vista di chi cerca di spiegare il modo in cui *di fatto* la società politica si forma, ma nell’ottica della vera giustizia, la quale comporta un giudizio nettamente negativo dell’associazione che prende le mosse dall’*amour-propre éclairé*. È emblematica, in questo caso, l’annotazione di Nicole:

«Ecco, dunque, [...] tutti gli uomini venire alle mani gli uni con gli altri; e, se colui [evidentemente Hobbes] che ha affermato che essi nascono in uno stato di guerra e che ogni uomo è naturalmente nemico di tutti gli altri uomini, avesse voluto con le sue parole mostrare solo la disposizione del cuore degli uomini gli uni verso gli altri, senza pretendere di farla passare per legittima e per giusta, avrebbe detto una cosa così conforme alla verità e all’esperienza, quanto quella che sostiene è contraria alla ragione e alla giustizia»¹⁹.

Un realistico esame della condizione umana dopo il peccato di Adamo – suggerisce Nicole – ci porta ad accettare, come male minore, la società fondata sull’amor proprio, una passione che si può rendere *raisonnable* facendo comprendere come i suoi obiettivi possano essere raggiunti molto meglio attraverso la ricerca del compromesso tra gli interessi egoistici di ciascuno che cedendo alla tentazione del conflitto. Ovviamente questa via rimane pur sempre un male (minore, ma sempre male) rispetto alla giustizia autentica, che nasce dalla carità. Quindi, il cristiano si trova nella necessità di obbedire a quest’ordine, dal quale trae anch’egli i vantaggi della pace; ma nutre la speranza che si possa e si debba realizzare un ordine basato sulla legge naturale, in cui l’essere umano trovi il suo autentico compimento²⁰.

¹⁹ P. Nicole, *De la charité et de l’amour propre*, cit., p. 134.

²⁰ Sia consentito rinviare, per una trattazione particolareggiata, a R. Gatti, *Politica e trascendenza*, cit., cap. I, 2.

È un ambiguo compromesso, certo, quello tentato da Nicole, perché finisce, di fatto, per legittimare, pur *obtorto collo*, l'ordine della concupiscenza. E non hanno avuto certamente torto quanti hanno messo in evidenza che così si prepara la strada per la morale settecentesca dell'interesse illuminato: basta togliere il riferimento alla carità e alla provvidenza, e il gioco è fatto²¹. A circoscrivere la portata di tale compromesso rimane però, in ogni caso, la ferma convinzione dell'autore dei *Saggi di morale* che l'alternativa esiste e che deve essere alimentata e fattivamente perseguita dai credenti.

A mancare, invece, in Pascal è proprio quest'apertura a una forma di vita che, nel *mondo*, possa porsi nel segno di tale alternativa, su cui, malgrado tutto, Nicole conta fermamente. Infatti, nella prospettiva pascaliana l'insieme di regole basate sull'accorto calcolo degli interessi mediato dal principio della reciprocità costituisce l'*unico* legame politico e sociale alla portata dell'uomo erede di Adamo. Da queste regole nasce una società in cui gli individui stringono patti, contraggono impegni, rispettano leggi curando che i loro interessi, desideri, previsioni siano garantiti dalle norme collettivamente accettate e fatte valere dall'autorità. A tale forma di legame Pascal contrappone, come sola giustizia vera, quella che tiene unita la comunità composta di «membra pensanti», cioè il corpo mistico, organismo unico perché fondato veramente sul «général» e non sull'universalizzazione del particolare. Ma il corpo mistico non è, né può essere, un corpo *politico*. Vediamo di approfondire questo punto, che evidentemente è di primaria rilevanza per il tema qui trattato.

²¹ Cfr. M. Raymond, *Au principe de la morale de l'intérêt*, in Id., *Vérité et poésie*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1964, pp. 61-86.

3. *Pascal, Nicole, Hobbes*

Sul tema della comunità di «membra pensanti» sono da considerare, in particolare, i frammenti 702-710 dei *Pensieri*. Basti citare il fr. 710:

«Essere membro vuol dire non avere vita, consistenza e movimento che attraverso lo spirito del corpo e a causa del corpo. Il membro separato, non vedendo più il corpo al quale appartiene, non ha più che un essere che sta per morire e scomparire. Tuttavia crede di essere un tutto, e, non vedendosi parte del corpo da cui dipende, crede di dipendere solo da sé, e vuol farsi centro e corpo lui stesso [...]. Infine, quando arriva a conoscersi, è come se tornasse a sé, e non si ama più se non in funzione del corpo. Commiserà i suoi smarrimenti passati [...].

Non potrebbe per sua natura amare un'altra cosa se non in funzione di se stesso e per asservirla a sé, giacché ogni cosa si ama più di tutto. Ma, amando il corpo, si ama perché non ha l'essere se non in esso, attraverso esso e per esso: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*.

Il corpo ama la mano; e la mano, se avesse una volontà, dovrebbe amarsi allo stesso modo con cui l'anima la ama. Ogni amore che va al di là di questo è ingiusto [...].

Si ama Gesù Cristo perché è il corpo di cui siamo membra. Tutto è uno, l'uno è nell'altro, come le tre Persone»²².

Ora, rispetto a questo e agli altri frammenti ricordati – che sono sulla stessa linea e che quindi sarebbe superfluo citare –, il dato importante è che Pascal vi tratta, appunto, del corpo mistico e *non* del corpo politico. Nel corpo mistico si aderisce a Dio in spirito e si ama Gesù Cristo perché il corpo di cui siamo membra ha in lui la sua ragion d'essere e il suo principio di unità. Il modello è la Trinità, in cui ciascuno è in tutto e il tutto è uno. Il piano di riferimento è teologico, non politico, è escatologico e non storico. E Pascal – come vedremo meglio

²² B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 710, pp. 1305-1306.

procedendo – è chiaro e netto quando mette l'accento sull'impossibilità di mediazione tra questi piani, cioè tra gli «ordini» della carne, dello spirito, della carità²³. Si tratta di un aspetto ben noto del suo pensiero.

Per sviluppare questa linea interpretativa ed evidenziarne le conseguenze vale la pena di analizzare la differenza tra la posizione di Pascal, da un lato, e di Nicole, dall'altro, riconducendo entrambe a un referente quanto mai significativo, cioè Hobbes.

Se prendiamo in esame Pascal e Hobbes, troviamo una contrapposizione tra modelli di ordine politico che non sono collocabili sullo stesso piano ed entro lo stesso livello di realtà. Il modello pascaliano di autentica comunità – antitetico rispetto all'aggregazione tenuta insieme solo dalle «corde» dell'interesse individuale che trova una mediazione con gli altri interessi mediante la rigida reciprocità del diritto – rinvia, infatti, a un orizzonte altro da quello mondano e, per ciò che a noi qui più interessa, da quello politico. Scrive Pascal:

«Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far sortire un pensiero, per piccolo che sia: ciò risulta impossibile essendo [il pensiero] di un altro ordine. Da tutti i corpi e spiriti insieme non si riuscirebbe a trarre un movimento verso la vera carità: è impossibile, si tratta di un altro ordine, soprannaturale»²⁴.

Difficile essere più chiari: l'ordine del vero bene *non* è, per Pascal (che prende evidentemente una strada ben diversa da quella di Nicole), un ordine realizzabile in questa terra.

È il motivo per cui Hobbes ha ragione e torto insieme.

Ha ragione – *parzialmente* ragione – perché delinea tratti cruciali e incontestabili dell'unico ordine concretizzabile nel mondo segnato dal peccato originale. Resta, però, che la caduta originaria non entra, se non marginalmente, nella prospettiva

²³ Cfr. *ibi*, fr. 829, pp. 1340-1341.

²⁴ *Ibi*, fr. 829, p. 1342.

hobbesiana. Da essa, quindi, si vedono bene le cose, ma – se guardiamo con gli occhi di Pascal – bisogna aggiungere che le si vedono senza capirle nella loro scaturigine originaria.

Il torto di Hobbes diviene ancora più evidente se si considera che l'autore del *De Cive* pensa la sua «filosofia civile» come la chiave per la vera giustizia. Detto con Pascal: Hobbes ignora del tutto le conseguenze dell'abisso che il peccato di Adamo ha scavato tra uomo e Dio, tra il piano del divino e quello del mondo.

Evidenziato questo, va ora sottolineata la peculiarità della soluzione pascaliana. Sta nell'idea che, pur senza cedere alla vanità consistente nel pretendere di giungere alla definizione del vero giusto, è possibile una disciplina delle relazioni collettive e un esercizio di esse in termini ragionevoli. Tale disciplina consente un assetto che, comunque sia, è migliore della guerra civile e che, con tutti i suoi limiti, pur non potendosi richiamare alla legge divina nel senso di Nicole o alla legge naturale nel senso di Hobbes, è un ordine, in quanto permette una convivenza almeno esteriormente regolata.

Questo mi pare il punto saliente: tagliato fuori dalla verità e dalla giustizia, l'uomo, nell'ottica pascaliana, non risulta per questo disarmato di fronte al compito di attuare rapporti nei quali si manifesta la capacità, prodotto della ragionevolezza, di organizzare le relazioni umane dopo il primo peccato. Rispetto a Nicole ciò significa che l'ordine dell'amor proprio illuminato acquista un peso maggiore, essendo l'unico praticabile e in grado di impedire la guerra aperta. Nel pensiero dell'autore degli *Essais de morale* la condizione prevalente in cui vivono gli uomini dopo la caduta non elide – come abbiamo visto – la possibilità di ipotizzare e concretizzare un ordine che incarni le direttive della legge divina, cioè della giustizia autentica. Ne deriva che a tale condizione se ne può contrapporre un'altra nella quale il vero giusto può essere attivato, pur con i limiti connessi alle conseguenze del primo peccato.

Da qui la tendenza, onnipresente in Nicole, a individuare i punti di passaggio che possano trasformare il fallace equilibrio dell'amor proprio nell'ordine conforme a giustizia. E da qui anche l'attenzione nel decifrare le tracce che, partendo dalla logica dell'amor proprio *éclairé*, fanno intravedere ciò che può condurre a oltrepassarlo²⁵. Quell'equilibrio, regno dell'apparenza, non è quindi l'ultima parola di Nicole.

In Pascal, invece, l'alternativa non c'è e quindi lo sforzo va nella direzione di pensare un giusto *possibile* senza ricorrere a un giusto *naturale* – nel senso onto-teleologico tomista, più o meno rielaborato (come avviene in Nicole), o nel senso della *ratio* calcolante tipica del giusnaturalismo moderno (come avviene in Hobbes). Questo giusto *naturale* l'uomo non è più all'altezza di conoscerlo e di realizzarlo. Malgrado ciò, lo spazio della *disproportion* può ospitare un ordine conforme a giustizia ragionevole, la quale può essere teoreticamente motivata anche dopo che si siano fatti i conti con l'improponibilità di concezioni della ragione e, in generale, dei poteri conoscitivi e operativi umani che pretendono di ottenere dagli eredi di Adamo molto più di quanto è ottenibile.

In base a quest'ultima considerazione diviene ora possibile allargare la prospettiva, cercando di approfondire ulteriormente la proposta di lettura sin qui delineata.

4. *E, allora, quale corpo politico?*

Per quanto riguarda le soluzioni più eminenti e influenti fornite nel suo tempo al problema della costituzione e del mantenimento dell'ordine politico, Pascal si trova di fronte a tre modelli di riferimento.

Due sono fondamentalmente simili, poiché, pur da diversi punti di partenza, pervengono allo stesso fine: demandano il

²⁵ Vedi, *supra*, le note 19 e 20.

comando e l'obbedienza al timore della spada, cioè alla decisione del sovrano, in cui sta l'essenza della legge. Hobbes:

«Tutti conoscono la malvagità dell'indole umana, ed è fin troppo provato dall'esperienza quanto poco trattenga gli uomini la coscienza delle loro promesse, quando si faccia astrazione dalla pena. Bisogna quindi provvedere alla sicurezza non coi patti, ma colle pene. Vi si sarà provveduto sufficientemente solo quando si saranno stabilite, per ogni torto commesso, pene tanto grandi che derivi manifestamente un maggior male dall'averlo compiuto che dall'averlo omissso»²⁶.

L'eco luterana risuona con sufficiente nettezza: Hobbes allarga a tutti gli uomini le considerazioni che Lutero aveva riservato a coloro che vivono senza grazia giustificatrice. «Dobbiamo dividere i figli di Adamo e gli uomini – aveva scritto Lutero – tutti in due parti: la prima spetta al regno di Dio e la seconda al regno della terra. Appartengono al regno di Dio quanti credono rettamente in Cristo ed a Cristo sono soggetti». Gente così «non ha bisogno del diritto né della spada secolare», mentre ne ha bisogno chi appartiene al «regno della terra», cioè i non cristiani, che devono vivere «sotto la legge»:

«Infatti, essendo pochi i veri cristiani [...], Dio ha imposto agli altri, oltre alla condizione di cristiani e al regno di Dio, un altro reggimento, e li ha posti sotto la spada, talché, se anche lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità e, ove lo facciano, non sia senza timore [...]; proprio come con lacci e catene si lega una bestia selvaggia e feroce, affinché non possa mordere né assalire secondo il suo istinto, anche se lo farebbe volentieri»²⁷.

²⁶ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. in Id., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino, p. 162 (VI, 4). Per quanto riguarda l'essenza della legge vedi *ibi*, XIV, 1: «La legge è l'ordine di quella persona (individuo o assemblea) il cui precetto contiene in sé la ragione dell'obbedienza».

²⁷ M. Lutero, *Sull'autorità secolare. Fino a che punto si sia tenuti a prestarle obbedienza*, in *Scritti politici*, tr. it. di G. Panziera Saija. Introduzione di

Il terzo modello, tomista e neo-tomista, si affida, invece, alla metafisica della *participatio* e da qui parte per argomentare la possibilità di costruire, puntando sulla socievolezza naturale, il vincolo politico secondo norme che incarnano, pur mediatamente, la vera giustizia, *regula et mensura* delle leggi positive²⁸ (e in questo caso, com'è ben noto, la spada del potere, pur funzionalmente inevitabile, non costituisce affatto l'essenza della legge, che sta nella sua conformità allo *justum*²⁹).

Ma c'è un'altra strada, che evita il cupo pessimismo della prima via (Hobbes) e, allo stesso tempo, non incorre né nella sottovalutazione della *disproportion* tra Dio e l'uomo, tipica della seconda (Lutero), né nella fallace idea (Tommaso) della natura sociale dell'uomo, natura che il peccato ha intaccato a fondo. È la strada lungo la quale siamo invitati a incamminarci se riteniamo attuabili una condizione della convivenza e una pace sociale, per così dire, *intermedie*, del tutto conformi al «luogo di mezzo che ci è toccato in sorte». Il *fil rouge* di tale condizione è l'*intérêt propre* ben diretto, cioè indirizzato – tramite la formidabile efficacia dell'«abitudine» e del «costume» – in modo che, non potendosi concretizzare negli affari umani la partecipazione al bene sommo, ci si adatti a ricercare il *minor male*, consistente nella disciplina della concupiscenza secondo ragionevolezza. Tutto questo conserva, della carità, almeno l'*immagine*. E corrisponde all'ordine dell'amor proprio illuminato pensato da Nicole come modello possibile ma inferiore rispetto a quello ispirato dalla legge di Dio. Pascal rende il primo di questi due ordini l'unico praticabile e conserva il

L. Firpo, UTET, Torino 1978², pp. 401-403 (I, 3 e 4). Cfr. anche, nella stessa edizione, M. Lutero, *Se anche le genti di guerra possano giungere alla beatitudine*, pp. 538-539. Sul punto vedi G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 117-138.

²⁸ Cfr. Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, Salani, San Casciano, vol. XII, 1969, pp. 126-127 (I-II, q. 96, a. 1).

²⁹ Cfr. *ibi* (I-II, q. 96, a. 4-5).

dualismo non tra ordini diversi possibili nel mondo, ma tra l'ordine mondano della concupiscenza ragionevole e l'ordine escatologico della carità, che realizzerà un corpo di membra pensanti, ma solo *dopo* il mondo.

La distinzione, caratteristica della filosofia politica e giuridica moderna, tra *interno* ed *esterno* – che in Pascal troviamo formulata sotto forma di demarcazione tra l'amor proprio come movente interno delle azioni (movente, se altri ce n'è, egoistico) e la cooperazione come effetto esterno di esse (l'opportunistica e saggia inversione che tale movente riceve per ottenere in modo non irrazionale i propri fini) – si carica di significati che eccedono il senso ricorrente nelle versioni egemoni della modernità. Questa distinzione, infatti, non è il modo che permette, dividendo nettamente *coscienza* e *politica*, di anestetizzare, dopo aver fatto tesoro della drammatica lezione delle guerre di religione, l'ambito pubblico da quello delle convinzioni interiori (quindi la sfera politico-giuridica dalla sfera del valore)³⁰. Non è neppure – se volessimo intercettare lo svolgimento che avrà questa posizione successivamente nel liberalismo – la via attraverso la quale al foro interno saranno riconosciuti i suoi diritti al di fuori di ogni indebita invadenza dello Stato. Non è neanche – se volessimo retrocedere cronologicamente rispetto a questi due esiti – la difesa gelosa e caparbia del «retrobottega» sulla quale puntava Montaigne³¹ come unico mezzo per preservare la tranquillità di un io alla perenne ricerca di se stesso e impegnato in un'esplorazione interiore che la contaminazione con il pubblico rischia di incrinare.

Esprime, piuttosto, la convinzione che arrestarsi all'ipotesi di un ordinamento meramente esterno delle relazioni collettive costituisce la conseguenza necessitata del primo pecca-

³⁰ Mi limito a rinviare a R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, tr. it. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1972; R. Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, tr. it. di E. Castrucci, Giuffrè, Milano 1979.

³¹ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., pp. 310-325, in particolare p. 315 (I, 39).

to; insomma, manifesta l'idea che «la ragione non può fare di meglio»³². Detto in altri termini: la demarcazione tra *interno* ed *esterno*, lungi dal collocarsi sul terreno immediatamente politico-giuridico (e anche lungi dal rinviare a un tempo storico determinato), assume il suo significato preminente e acquisisce la sua giustificazione fondamentale a partire dalla scissione tragica tra trascendenza e storia e quindi della necessità di operare – in ogni tempo – entro le condizioni imposte da tale scissione.

D'altra parte, pur nella sofferta e radicale consapevolezza della frattura tra ordine dell'anima e ordine della Città secolare, tra Verità e prassi, il percorso individuato da Pascal procede in direzione diversa rispetto a quello luterano. Infatti, ci conduce a ragionare sui fragili ma non ineffettivi (anzi, agli *unici* effettivi) poteri della ragione umana come *ragione del possibile* chiamata a operare nelle condizioni derivate dalla caduta. Questo aspetto della riflessione pascaliana va inquadrato entro il più generale tema inerente la collocazione dell'uomo nell'universo: il punto che stiamo trattando ne è la proiezione politica. La *medianità* (che è ben diversa dalla *medietà*) consiste in questa ricerca di come vivere, anche collettivamente, nell'orizzonte di una *faiblesse* che si situa all'incontro, per usare ancora i termini di Pierre Nicole, tra *nulla d'essere* (la differenza ontologica tra Creatore e creatura) e *nulla di peccato* (la perdita di baricentro della volontà nata dalla rivolta contro Dio). Situato in tale medianità, l'uomo è destinato a oscillare senza potersi mai agganciare a un punto fermo. Esistono solo appoggi provvisori, agganci temporanei, rimedi affidati al tempo e alla varietà delle situazioni: in sostanza, appunto, al difficile discernimento della ragionevolezza³³.

³² B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 296, p. 1163.

³³ Cfr. J.L. Bischoff, *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, cit. Bischoff osserva che, secondo un luogo comune tradizionale, Pascal accetta l'idea dell'uomo come essere mediano tra tutto e nulla, ma dissocia i concetti di *medianità* e *centro*. Come ha osservato Canguilhem,

Ciò colloca Pascal in una peculiare posizione rispetto a Hobbes. Mentre quanto li unisce è una concezione dell'uomo impostata in senso marcatamente pessimistico, quanto invece li disgiunge è un insieme di aspetti che vorrei qui di seguito evidenziare, sintetizzando quanto è stato messo in luce nelle pagine precedenti sul rapporto tra i due autori:

a) Il legame politico non nasce in Pascal da un patto, ma dalla forza del «partito dominante». Riprendo la prima parte del frammento già citato in precedenza: «Le corde che legano il rispetto degli uni verso gli altri, in generale, sono corde di necessità [*cordes de nécessité*]; è infatti necessario che ci siano differenti gradi, poiché tutti gli uomini vogliono dominare; non tutti lo possono, ma solo alcuni.

Immaginiamoci, dunque, di vederli nel momento in cui cominciano a disporsi. È sicuro che si combatteranno finché la parte più forte opprime la più debole, e finché ci sia, in ultimo, un partito dominante [*parti dominant*].».

b) Eppure niente meno della forza, da sola, è in grado di mantenerlo; subentra a questo proposito il dispositivo immaginazione – > abitudine – > costume. Il frammento, si rammenterà, procede così:

«Ma quando ciò si è determinato, allora i capi, i quali non vogliono che la guerra prosegua, decidono che la forza che è nelle loro mani si trasmetterà come a loro piace; gli uni l'affidano all'elezione popolare [*élection des peuples*], gli altri alla successione ereditaria, ecc. Ed è a questo punto che l'immaginazione comincia a giocare il suo ruolo. Fin qui l'ha giocato la mera forza; adesso è la forza che si mantiene mediante l'immaginazione in un determinato partito, in Francia dei nobili, in Svizzera dei plebei [*roturiers*], ecc.

citato da Bischoff, non è più *un milieu mais il est au milieu*; costituisce non un centro fisso, ma un «punto in movimento» (*ibi*, pp. 92-96).

Ora, queste corde, che legano dunque il rispetto a questo o a quello in particolare, sono corde d'immaginazione [*cordes d'imagination*].».

c) Se osserviamo la società politica costituita, è possibile ora sintetizzare la dinamica della passione o, meglio, dell'amor proprio come radice di tutte le passioni. L'amor proprio non è disinnescato nei suoi effetti distruttivi usando il timore della spada, cioè istituendo il monopolio della coercizione nelle mani del sovrano. Si mostra, invece, passibile di essere disciplinato attraverso il buon uso della ragionevolezza, la quale lo conduce a perseguire l'obiettivo dell'interesse in modo più efficace di quello che si dovrebbe adottare nello stato di guerra e di quello che si otterrebbe mettendo in atto la strategia del *tyraniser* piuttosto che quella della *flatterie*. Pascal, e sulla sua scia (con le differenze evidenziate poco sopra) Nicole, sostituiscono, all'egoista passionale di Hobbes, l'egoista ragionevole. Questa essenziale figura della cellula del legame sociale il pensiero successivo, soprattutto in ambito illuminista, la riprenderà. Ma la riprenderà perdendo di vista la giustificazione teologica delle dinamiche dell'amor proprio e, quindi, stabilendo con Pascal una parentela solo parziale e, in fin dei conti, più illusoria che reale³⁴.

d) Nell'ordine dell'amor proprio ragionevolmente disciplinato non c'è nulla che corrisponda a vera giustizia. Hobbes, agli occhi di Pascal, incorre in un equivoco teorico assolutamente imperdonabile sia quando pensa la giustizia – la giustizia autentica – come ciò che rende possibile l'accordo di interessi irrigiditi nel loro tornaconto personale, sia quando ritiene che la legge risultante dalla limitazione in condizioni di reciprocità dei diritti individuali costituisca una legge degna del nome. Quello di matrice hobbesiana è, beninteso, come Pa-

³⁴ Cfr. M. Raymond, *Au principe de la morale de l'intérêt*, cit. Come molti altri prima e dopo di lui, Marcel Raymond non coglie questa essenziale differenza.

scal sa benissimo, il modello paradigmatico che – nella crisi dell'aristotelismo politico e dei suoi prolungamenti scolastici e neoscolastici – va affermandosi come egemone nel suo tempo. Ciò che egli si limita a osservare è che una siffatta mediazione tra individui egoisti ragionevoli non ha nulla a che fare con il giusto quale potrebbe esistere se la condizione umana non fosse contraddistinta dalla «disproportion».

Però, è anche innegabile che l'assetto politico e sociale derivato dall'amor proprio *éclairé* – per quanto non corrispondente alla reale giustizia in virtù della quale «tutto è uno» (fr. 710) – non è radicalmente estraneo rispetto al vero giusto. Infatti, lo rappresenta in forma *figurativa* («tableau de charité» [fr.284]). È segno di ciò che nell'uomo permane come *traccia* del vero e del giusto. In questa accezione esprime un desiderio la cui natura non è meramente psicologica, ma ontologica. Peraltro, l'*assenza* trova, nell'ordine dei simboli dell'autorità (le «grandezze di istituzione») e nel ragionevole sforzo di regolare l'amor proprio, quanto le consente di tradursi in pur flebile e gracile *presenza*. Insomma: fuori dalle coordinate del giusnaturalismo antico o moderno (ciò che equivale a dire, seguendo Pascal, fuori dalla logica della vanità della ragione), una giustizia è ancora possibile, anche se ha perso la forza dell'«efficacia politica immediata della trascendenza»³⁵.

L'artificio prende il posto del «corpo» e, in Pascal, può ormai essere rapportato al corpo solo nell'esile forma della «figura».

Rispetto a Hobbes non rimane in Pascal nemmeno il termine di «corpo» riferito in maniera significativa alla società politica, visto che egli non la considera un'unità *reale*, mentre il patto hobbesiano crea qualcosa di più del «consenso» e della «concordia», vale a dire una «reale unità di tutti [...] in una

³⁵ C. Galli, *La 'macchina' della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-139 (in particolare pp. 107 ss).

sola e stessa persona»³⁶: «*This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant...* », ecc. Pascal pensa la società politica come ciò che si oppone in radice, vale a dire quanto a origine ed essenza, all'unità di cui il corpo, in Hobbes, è espressione non solo metaforica. L'unità presentata da Hobbes attraverso l'uso del lessico organicistico dice di un'unione effettiva («real», appunto), pur raggiunta via patto e non data da natura. Dice, altresì, di una perfezione del «Dio mortale» garantita dall'applicazione agli affari umani del procedimento scientifico modellato sulla geometria. Dice, infine, della capacità, da parte dell'uomo, di imitare l'«arte» attraverso la quale Dio «ha fatto e governa il mondo»³⁷.

Al contrario, in Pascal l'ordine faticosamente ricavato con la disciplina ragionevole dell'amor proprio ci si presenta in tutta la sua fragilità: la sua unità è precaria e la sua cifra è la *provvisorietà* nel senso più letterale. Siamo nell'esilio dal Vero e dal Giusto, in una situazione che solo un prudente e umile *bon sens* può affrontare. Dominano il senso del mutare continuo (la dinamica tipica dell'amor proprio), il fluttuare, l'impossibilità di «fissare il finito»³⁸, quel finito che Hobbes considera avendo in mente il progetto di superarne la precarietà, mentre da Pascal la finitezza è accettata nella sua irredimibile condizione di «fuga» incessante³⁹. La speranza nella redenzione è al centro della fede ovviamente, ma, se qualcosa in terra già partecipa di essa e vi coopera, non è dato all'uomo saperlo: l'evento più insignificante può esserne parte, mentre le grandi torri di Babele edificate orgogliosamente dagli esseri umani ad imitazione dell'arte divina, le loro presunte grandi imprese, le loro pretese conquiste, potrebbero benissimo non contare nulla. Ciò che

³⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, tr. it. di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 143 (II, 17).

³⁷ *Ibi*, p. 5 (Introduzione).

³⁸ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 84, p. 1109.

³⁹ *Ibidem*.

Karl Löwith dice, non del tutto a ragione, di Agostino lo si può dire, con ragione certamente maggiore, di Pascal:

«Quello che veramente importa nella storia non è la transitoria grandezza degli imperi, bensì la redenzione e la dannazione in un futuro escatologico. Il termine fisso per la comprensione degli avvenimenti presenti e futuri è il compimento finale – il giudizio finale e la resurrezione»⁴⁰; la «storia profana [...] è tutt'al più un riflesso frammentario della sua sostanza sopra-storica»⁴¹.

Com'è stato osservato in modo quanto mai appropriato, in Pascal «il senso del transitorio [...] giunge a caratterizzare radicalmente ogni aspetto dell'immagine del mondo»⁴².

Quanto al tema che qui abbiamo messo al centro di questo capitolo, ne deriva che, per Pascal, sarebbe vanità pensare che l'uomo possa *fare* della società politica un *corpo* e ritenere di riuscire a conferirle la coesione tipica dell'organismo. Se corpo è unità dei singoli nel tutto e se la sua essenza è *l'essere tutti in uno*, allora c'è un solo corpo, quello che ci unisce in Gesù Cristo. Ogni velleità di imitarlo è follia. Ma follia non innocente: abbiamo sin troppo bene imparato che non si tratta di progetti innocui, nella misura in cui da essi, come ha mostrato magistralmente Hannah Arendt in *The human condition*, l'*homo faber* può arrivare, e storicamente è arrivato, al male estremo, cioè al totalitarismo.

Se si ritiene che il trasferimento dell'immagine del corpo dalla comunione mistica alla società politica segni uno dei tragitti cruciali della prima modernità⁴³ e indichi uno dei percorsi

⁴⁰ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1965², p. 194.

⁴¹ *Ibi*, p. 206.

⁴² R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, cit., p. 53. Schnur, peraltro, afferma che la «strada» di Pascal è segnata da una fede in Dio che non si apre però, contrariamente a quanto qui invece sostengo, alla «fiducia nella razionalità politica dell'uomo» (p. 107).

⁴³ Cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1989, in par-

salienti della secolarizzazione che la caratterizza, allora si deve riconoscere che Pascal, opponendo (realtà del corpo) mistico e (impossibilità del) corpo politico, si colloca in controtendenza rispetto a questo processo. Il *politico* moderno, nella misura in cui si propone come risposta alla sfida consistente nell'eclissi dell'idea dell'«efficacia politica immediata della trascendenza», esibisce, agli occhi dell'autore dei *Pensieri*, il suo carico di illusorietà. Su questo gesto carico di orgoglio si misura l'ironia pascaliana quando sottopone a scherno feroce il «demi-habile», cioè colui che ritiene di poter muovere, lancia in resta, contro l'ingiustizia del mondo, convinto di possedere la chiave della vera giustizia, finendo però, con una singolare eterogenesi dei fini, per diventare il parente più prossimo del devoto «zelante» (il *ligueur*). Entrambi sono, pur da punti di partenza e con obiettivi opposti, potenzialmente sovversivi perché animati da una velleitaria insofferenza per ciò che non rientra nel loro modo di pensare, inquieti per l'incapacità di sopportare il peso dell'imperfezione, trascinati dalla volontà di mutare tutto, impazienti di ricondurre ogni cosa al loro sistema. Con il loro orgoglio e la loro vanità, sono mille miglia lontani sia dalla spontanea saggezza del popolo, che obbedisce con ingenua immediatezza⁴⁴, sia dalla vera unica *sagesse*, tipica di quei pochi che conoscono la propria indigenza e hanno coscienza di quanto poco l'uomo può sapere e fare.

Soltanto a partire da senso del limite umano si può procedere per pensare e costruire un ordine politico *raisonnable*. *Ordine politico ragionevole* è quello che deve rispondere ad alcuni requisiti essenziali:

- la garanzia della stabilità e della durata,
- l'esercizio «mite» dell'autorità,
- l'esclusione della «tirannia», che è la pretesa di governare fuori del proprio «ordine» e di sovrapporre, in par-

icolare pp. 177-178; vedi anche l'Introduzione di Alain Boureau, p. XXX.

⁴⁴ Cfr. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 293, 295-311, pp. 1162-1167.

ticolare, l'ordine dei corpi e degli spiriti, da un lato, e l'ordine della carità, dall'altro (il che equivale a dire che la confusione di autorità politica e autorità religiosa è una forma di «tyrannie»).

Tutto questo andrebbe fatto con un continuo sforzo di arginare e disciplinare, tramite il complesso governo dell'immaginazione, dell'abitudine, del costume, gli effetti della concupiscenza in vista della pace.

5. *Contingenza e ragionevolezza: Montaigne, Pascal, Descartes*

L'uso ragionevole dell'amor proprio crea le premesse che consentono alla società politica di sussistere e permette lo sviluppo di relazioni la cui dinamica non si lascia ricondurre solamente a effetto del timore della coercizione. È radicata, piuttosto, nella capacità dei membri della società di regolare questa fondamentale radice di ogni passione, che è la base dell'ordine della concupiscenza. Tutto ciò che connota tale ordine non viene investito, nel giudizio di Pascal, né da una retorica condanna moralistica (come sarebbe quella del «devoto zelante»), né è oggetto, all'opposto, di una cinica accettazione acritica (come sarebbe quella del libertino). Costituisce, invece, il modo per fare i conti con ciò che l'uomo è (diventato).

Siamo di fronte a quel duro ma inevitabile *piegarsi alla necessità* che Pascal evoca in modo diretto quando tratta della durata della società politica⁴⁵. Ma è evidente la differenza rispetto a una *realpolitik* che pretenda, essa sola, di dire l'ultima parola. Infatti, la vera comunità unita dalla dedizione al «generale» e in cui ognuno si considera parte organica del tutto – quella comunità il cui modello è il corpo mistico – ci ammonisce dalle Scritture e ci indica ciò che avrebbe potuto essere e ciò che, per i salvati, sarà dopo questa vita. Qui il realismo si apre alla no-

⁴⁵ Cfr. *ibi*, fr. 777, p. 1328.

stalgia della «Gerusalemme celeste» (fr. 696), la cui immagine rimane sempre il metro di misura e la riserva critica attraverso i quali viene filtrato il giudizio sull'ordine della concupiscenza resa *raisonnable*.

Se proviamo a riassumere, si ottiene un percorso di questo tipo, che costituisce quasi una *genealogia della politica*:

- imposizione, ottenuta tramite la forza, del «partito dominante»,
- affiancamento, alla violenza originaria, della mitezza dell'autorità, che impara a servirsi dell'immaginario sociale,
- intreccio di mitezza dell'autorità e capacità di autodisciplina da parte dei membri della società tramite la regolazione dell'«amour propre».

Sono questi i passaggi che consentono di dar conto della costituzione dell'artificio politico in Pascal. Quindi, dobbiamo pensare l'*ordine possibile* come un processo nel corso del quale l'equilibrio poggia sempre più sul nesso che ho evidenziato per ultimo, cioè sul legame tra mitigamento dell'autorità e autodisciplina dei sudditi. Il tutto coincide con quella che potremmo definire la progressiva *redenzione della politica dalla violenza dell'origine*. Lo strumento che la rende possibile è il ricorso al *bon sens*, il quale stabilisce una linea di confine entro cui la Città terrena può vivere sottratta alla tirannia della forza e alla vanità della ragione che pretenderebbe, dimenticando la sproporzione tra finito e Infinito, di realizzare il giusto quale *participatio* alla legge eterna o quale costruzione di un *regnum hominis* incardinato sulla logica «infallibile»⁴⁶ della *ratio* geometrica.

Possono essere, a questo punto, delineati i tre significati, certo distinti ma che si integrano reciprocamente, della *politique raisonnable*.

a) Innanzitutto, la ragionevolezza indica – secondo una modulazione tradizionale e consolidata del concetto – l'at-

⁴⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 40 (I, 5).

teggiamento di chi prende atto, pur con animo sofferto, della complessa condizione in cui la ragione è chiamata a operare e, quindi, dei limiti oggettivi che ne nascono.

b) In secondo luogo, rinvia alla capacità dell'amor proprio di autoregolarsi in funzione della sua stessa logica interna, che è il raggiungimento dell'interesse personale in tutte le sue componenti e manifestazioni. Qui la posizione di Pascal (e, con i distinguo già fissati, di Nicole) può essere ricondotta alla logica che ben ha spiegato Albert O. Hirschman analizzando, nelle varieguate forme di pensiero che prendono forma dal Cinquecento in poi, il ruolo dell'interesse come freno della passione⁴⁷.

c) In terzo luogo, la ragionevolezza costituisce la via per assicurare la durata della società politica; in tal caso operare ragionevolmente significa affidarsi, in mancanza di altre basi, all'esperienza che fa sedimentare nel tempo le istituzioni, gli ordinamenti, le leggi, il costume, dando luogo all'*esistente che dura*.

L'analisi di questo tema della durata, a mio avviso assolutamente saliente, richiede il rinvio ad almeno due autori fondamentali, cioè Montaigne e Descartes⁴⁸, ma in un certo senso

⁴⁷ «Nella storia della parola il significato economico prevale [...] piuttosto tardi. Quando il termine 'interesse' nel senso di preoccupazione, aspirazione, vantaggio, diventò di uso corrente nell'Europa occidentale del tardo Cinquecento, il suo significato non era in alcun modo limitato agli aspetti materiali del benessere dei singoli; esso comprendeva piuttosto la totalità delle aspirazioni umane, con in più un elemento di calcolata riflessione sui modi di raggiungere tali aspirazioni» (A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. it. di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 30-31). Hirschman vede in Pascal un precursore di Adam Smith: «Anticipando la Mano Invisibile di Adam Smith, Pascal attribuisce alla grandezza dell'uomo il fatto di 'aver saputo cavare dalla concupiscenza un'ammirevole regolazione' e 'un ordine sì bello'» (*ibi*, p. 20). Nella vastissima bibliografia sul tema dell'interesse tra '500 e '600 ricordo solamente D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Commynes a Nicole (1524-1675)*, Liguori, Napoli 1992; J. Rohou, *Pour un ordre social fondé sur l'intérêt: Pascal, Silhon, Nicole et Domat à l'aube de l'ère libérale*, in G. Ferreyrolles (a cura di), *Justice et force...*, cit., pp. 207-222.

⁴⁸ Si ricordino le considerazioni contenute nel cap. 2.

soprattutto al secondo. Ciò perché il problema di Pascal – mutato quanto va mutato – è uguale a quello che deve affrontare l'autore del *Discorso sul metodo* una volta constatata l'impossibilità di ricondurre lo *storico* al *razionale*, cioè alla chiarezza e all'evidenza. L'impenetrabilità della politica attraverso il metodo scientifico ha, in Descartes, la stessa conseguenza che ha in Pascal la coscienza di come e quanto sia impossibile ricondurla entro la cornice della *participatio* alla Verità divina. E questa conseguenza è il ricorso al *ragionevole* inteso come *spazio del probabile*, vale a dire come ciò che l'esperienza corrobora conferendogli una validità che è sempre inevitabilmente circoscritta e parziale⁴⁹. Il *fatto* di durare induce a sviluppare l'analisi degli elementi che hanno consentito questa stabilità. È un dato che si offre all'esame empirico e che – come accade nel campo della scienza quando è applicata al mondo dei fenomeni – autorizza inferenze le quali, se non hanno valore assoluto, hanno almeno una validità parziale⁵⁰.

Se si ritiene plausibile la chiave di lettura che così complessivamente ho cercato di motivare, diventa possibile riscattare il pensiero pascaliano dalla critica, non infrequente, di costituire una forma di radicale scetticismo e/o nichilismo politico, critica che, nell'opposizione, fa da *pendant* alla tesi del Pascal giusnaturalista⁵¹. Infatti, pur nella sostanziale indifferenza per il tradizionale tema del miglior regime⁵² e pur nella distanza che lo separa dal giusnaturalismo, Pascal fornisce alcuni criteri minimi – criteri *ragionevoli* – per stabilire la legittimità dei regimi politici.

⁴⁹ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 11.

⁵⁰ Sullo statuto del sapere politico in Pascal sia concesso rinviare a R. Gatti, *Politica e trascendenza...*, cit., pp. 157-159 n.

⁵¹ Cfr., tra le più autorevoli interpretazioni in chiave giusnaturalista di Pascal, cfr. G. Ferreyrolles, *Pascal ou la raison du politique*, PUF, Paris 1984, pp. 162ss. Su questa linea si muove il testo di M. V. Romeo, *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 117-140.

⁵² Cfr., per esempio, B. Pascal, *Pensées*, cit, fr. 289, p. 1161.

a) Intanto, chi detiene l'autorità, nei vari gradi in cui essa è distribuita, ha il compito di soccorrere le «necessità» dei sudditi e anche di «prevenirle» senza usare «durezza»⁵³; ciò perché deve essere consapevole che la sua posizione non è basata su una superiorità «naturale», su una «grandezza reale», ma su «una istituzione umana» e, non di rado, sul «caso»⁵⁴.

b) Deve inoltre garantire la durata dell'artificio, banco di prova cruciale della prudenza politica.

c) Il terzo criterio è desumibile dall'accento che Pascal fa alla differenza tra «re» e «tiranno»: il tiranno non solo dimentica che «il proprio della potenza è la protezione» e che «ciò che è proprio della ricchezza è di essere elargita con liberalità»⁵⁵, ma non capisce neppure che la «tyrannie» nasce prima di tutto quando non si vede l'eterogeneità delle «grandezze di istituzione» rispetto alle «grandezze di natura». Alle «grandeurs d'établissement» vanno «les respects d'établissement», che devono essere nondimeno accompagnati, «selon la raison», «da un riconoscimento interiore della giustizia di quest'ordine», giustizia che non ha nulla a che fare però con alcuna «qualità reale in quelli che onoriamo in tal modo». Alle «grandezze naturali» dobbiamo «les respects naturels», che consistono nella «stima»⁵⁶: «Non vi rifiuterò certo gli ossequi che merita la vostra qualità di duca, né la stima che merita quella di gentiluomo. Ma se foste duca senza essere gentiluomo, vi renderei ancora giustizia; infatti, eseguendo nei vostri confronti i doveri esteriori [*devoirs extérieurs*] che l'ordine umano ha connesso alla vostra nascita, non rinuncerei a nutrire per voi il disprezzo interiore che meriterebbe la bassezza del vostro spirito.

In ciò consiste la giustizia di tali doveri. E l'ingiustizia consiste nell'accordare il rispetto naturale alle grandezze d'i-

⁵³ B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei Grandi*, cit., p. 620.

⁵⁴ *Ibi*, p. 616.

⁵⁵ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 245, p. 1153.

⁵⁶ B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei Grandi*, cit., pp. 618-619.

stituzione o nell'esigere rispetto d'istituzione per le grandezze naturali»⁵⁷.

Non è certo peculiare di Pascal questa distinzione tra *rispetto di istituzione* e *rispetto naturale*, nella misura in cui ricalca sostanzialmente quella tra persona e ufficio, ormai largamente diffusa nella trattatistica giuridica e politica dell'epoca⁵⁸. Semmai, c'è da rilevare che le «grandeurs naturelles» s'iscrivono nell'ambito della «seconda natura», sono cioè quelle tipiche dell'*honnête homme* («si vous êtes duc et honnête homme, je rendrai ce que je dois à l'une et à l'autre de ces qualités»). Nulla della natura originaria rimane più; si tratta di operare con quanto la caduta ci ha lasciato, cioè con un *état* che non ha ormai nulla in comune con lo stato primitivo, e unico vero, dell'uomo.

Anche da tale punto di vista si deve ribadire che la giustizia umanamente possibile è inscritta nell'ambito del *raisonnable* e non della *recta ratio*, sia che si consideri quest'ultima come derivante dalla partecipazione della ragione umana alla legge eterna, sia che la si interpreti come procedimento condotto *more geometrico* al di fuori di ogni riferimento teologico. Si tratta, quindi, di un *ragionevole* che ritaglia il proprio spazio fuori dalle coordinate del giusnaturalismo medievale e moderno⁵⁹.

⁵⁷ *Ibi*, p. 619. Cfr. anche *Pensées*, cit., fr. 244, p. 1153: «La tirannia consiste nel desiderio di dominio, universale e fuori del proprio ordine [...]. Si hanno differenti doveri verso i differenti meriti: dovere di amore verso il piacevole; dovere di timore verso la forza; dovere di credito verso la scienza. Bisogna rendere tali doveri, si è ingiusti a rifiutarli e ingiusti a reclamarne degli altri. E allo stesso modo è falso e tirannico affermare: 'Egli non è forte, quindi non lo stimerò; non è intelligente [*habile*], quindi non lo temerò'».

⁵⁸ Pascal può averla ripresa direttamente da Montaigne: «Noi dobbiamo in ugual misura a tutti i re soggezione e obbedienza, in quanto spettano al loro ufficio; ma la stima, non diversamente dall'affetto, la dobbiamo soltanto alla loro virtù» (*Saggi*, cit., vol. I, pp. 18-19 [I, 3]). Cfr. anche, per esempio, *ibi*, p. 204 (I, 26).

⁵⁹ Qualche utile indicazione in questo senso è in Y. C. Zarka, *Les implications politiques des trois ordres selon Pascal*, in «Revue de Métaphysique et

La giustizia così concepita, pur non essendo altro, rispetto alla «charité», che ingiustizia mascherata e legittimata attraverso il «costume», deve rispettare la distinzione tra «grandeurs d'établissement» e «grandeurs naturelles» e deve, altresì, amministrare senza durezza i beni della concupiscenza. Violare tali condizioni significa far subentrare la tirannia. Tutto ciò è connesso alla logica dell'ordine della concupiscenza e alla sua interna giustizia; infatti, le condizioni ricordate costituiscono elementi importanti perché quest'ordine funzioni al meglio delle possibilità che gli sono intrinseche e che si basano, tutte, come punto di partenza, sulla salvaguardia dell'interesse personale.

La tirannia costituisce un'*irragionevole* organizzazione dell'ordine che è possibile trarre dalla «cupidité». Irragionevole lo è perché rischia di far ricadere nel conflitto aperto, che nasce quando si governa con prepotenza e/o quando si pretende un tipo di obbedienza che eccede i limiti connessi all'amministrazione dei beni del mondo, scordando che tale amministrazione concerne innanzitutto i corpi, quindi l'*esterno* e non l'*interno*.

Ciò delimita i confini invalicabili della politica e rende impossibile ogni confusione tra corpo politico e corpo mistico, nonché ogni tentativo di interpretare il primo utilizzando il secondo come modello. Anche considerati da questo punto di vista i *Pensieri* costituiscono – nell'ambito dell'articolata riflessione che viene svolgendosi nel pensiero cristiano del '600 francese – un passaggio fondamentale lungo la strada, alquanto accidentata, che porta al superamento del medievalismo politico, il quale rimane, invece, la bandiera issata e difesa dai «devoti zelanti». Tale passaggio non coincide neppure con quel percorso della secolarizzazione lungo il quale, secondo quanto ha inteso Ernst Kantorowicz, e come ho già fatto notare, i caratteri del corpo mistico medievale vengono, nella prima età moderna, trasferiti al corpo politico.

CAPITOLO QUARTO

PER UNA TEORIA DELLA FIDUCIA IN POLITICA A PARTIRE DA JOHN LOCKE

1. *Dalla finzione alla fiducia*

Né in Machiavelli né in Montaigne né in Pascal né in Hobbes la fiducia gioca un ruolo: anzi, nella maggior parte dei casi esaminati nei capitoli precedenti, il perno è proprio la sfiducia mascherata e dissimulata. Domina l'idea, pur modulata in diverse forme, che il politico accorto deve operare utilizzando i moventi prevalentemente egoistici degli individui per *correggerne* gli effetti (Machiavelli) oppure deve assecondare la tendenza di ogni essere umano a contenere, per meglio raggiungere i suoi fini particolari, le componenti conflittuali dell'amor proprio al fine di ottenere almeno un ragionevole ordine esteriore delle relazioni sociali (Montaigne, Pascal, Nicole). Machiavelli gioca, nei *Discorsi*, tutte le sue carte sugli ordinamenti, leggi, istituzioni per la *correzione* di una natura umana portata al male. Pascal e Nicole sembrano decisamente puntare invece sulla capacità di auto-disciplina delle passioni esercitata attraverso il *bon sens*, che non arriva a dominarle, ma ne segue piuttosto la dinamica e consente il raggiungimento dei loro fini nella pace.

Hobbes non ha la stessa sottigliezza nel sondare l'uomo e nel render conto dei suoi comportamenti. Dopo aver detto a chiare lettere che, «poiché non si può estirpare dall'animo umano l'ambizione e la brama di onori, non rientra neppure

nei compiti dei governanti il tentarlo»¹, gli resta in mano esclusivamente il *timore della spada* per pensare l'ordine.

Comunque sia, in nessuno di questi autori emerge un nesso concettuale significativo tra legame sociale e fiducia. C'era bisogno, per attivarla come parte rilevante del discorso politico, di recuperare la dimensione della socialità, assumendola come un costitutivo della natura umana e non, come nella *Poneropolis* di Montaigne, accorta *rappresentazione* e utile *finzione*. Tale recupero avviene in Locke, che rivaluta tale dimensione come un fattore originario, deposto da Dio in ogni essere umano².

La portata di questo gesto teorico è, mi pare, molto maggiore di quanto non siano stati disposti a riconoscere parecchi dei suoi interpreti. In particolare, come vorrei suggerire in questo capitolo, esso consente di circoscrivere parecchio l'importanza del momento contrattualistico, nella misura in cui il contratto finisce per essere fondato su un'inclinazione alla fiducia che lo precede, sia nella storia delle associazioni umane sia dal punto di vista logico e assiologico.

2. *Il Commonwealth come famiglia estesa*

Nel secondo *Trattato sul governo* Locke si propone di indagare, come recita il sottotitolo, «la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile». Facendolo, ci offre un fondamentale modello del rapporto tra fiducia e politica.

Un primo aspetto che ci sollecita dalle pagine del *Trattato* concerne la questione se sia possibile una società basata *solo* sulla fiducia tra governanti e governati. Nel modello lockeano lo è. O, meglio, lo è stato quando secoli addietro la società

¹ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. e cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1971³, p. 261 (XIII, 12).

² Cfr. J. Locke, *Il secondo Trattato sul governo*, tr. it. di A. Gialluca, Introduzione di T. Magri, Rizzoli, Milano 2002², p. 163 (§ 77).

politica s'identificava con una famiglia estesa, in cui l'autorità del padre era da tutti riconosciuta e obbedita spontaneamente perché il padre era la persona più adatta a ricevere fiducia³. Ma, non appena le famiglie che desiderano entrare in società politiche («commonwealths») si moltiplicano, allora la fiducia non basta più. Infatti, in associazioni che diventano via via più numerose e complesse, è ormai difficile affidarsi, *senza clausole limitative*, al padre. La designazione del capo comincia a richiedere una qualche forma di mediazione e diviene il frutto di un giudizio sulla capacità e attitudine a «ben governare» senza «altra esplicita limitazione o riserva *tranne quelle richieste dalla natura della cosa o dal fine del governo medesimo*»⁴. Ne nasce la monarchia, d'ora in poi prevalentemente elettiva⁵, come prima forma di «governo». La possiamo osservare ancora, osserva Locke, negli «indiani d'America», «modello» delle «prime età dell'Asia e dell'Europa», quando «gli abitanti erano troppo pochi rispetto all'estensione del paese, e la scarsità di popolazione e di moneta toglieva agli uomini ogni tentazione di ampliare i loro possedimenti di terra o di contendere per più ampie estensioni di territorio»⁶.

In quello che potremmo definire il passaggio dalla fiducia incondizionata verso la fiducia sotto condizione⁷ troviamo un punto interessante, che è poi il perno di ogni teoria della fiducia in politica. Questa embrionale forma di governo appariva allora «semplice e assolutamente ovvia» a uomini che non avevano sperimentato ancora «l'ambizione o l'insolenza del potere»⁸. A nessuno veniva in mente di «escogitare dei metodi volti a reprimer[ne] ogni eccesso» e la preoccupazione dominante era

³ Cfr. *ibi*, pp. 199-201 (§105).

⁴ *Ibi*, p. 211 (§110 [corsivo mio])

⁵ Cfr. *ibi*, pp. 201-203 (§106)

⁶ *Ibi*, p. 205 (§108).

⁷ Vedi il breve accenno a questo argomento in M. Marzano, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, Mondadori, Milano 2014, p. 86.

⁸ J. Locke, *Il secondo Trattato sul governo*, cit., p. 203 (§107).

la difesa dal nemico esterno, non da quello interno, fosse questo costituito dal monarca o dai concittadini⁹. Uomini legati da amore reciproco, che dovevano quindi «conoscersi, essere amici e fidarsi l'uno dell'altro»¹⁰, pur vincolando il governante al rispetto del «pubblico bene» e della «pubblica sicurezza»¹¹, non avevano bisogno di niente di più come garanzia nei suoi confronti. La fiducia, che coincide con il «consenso tacito»¹², rende plausibile e istituisce un potere assoluto, senza che emerga il rischio della tirannia¹³.

È «l'infanzia delle società politiche»¹⁴, custodita e garantita dalla semplicità dei costumi, dalla frugalità, dalla sincerità. In questa fase non è ancora apparso (o forse lo è solo molto occasionalmente) il «volto demoniaco del potere», come lo ha definito Gerard Ritter o, come potremmo dire noi, il suo lato oscuro. Per vederlo affiorare e poi osservarlo nella sua tensione a dominare, bisogna cogliere – andando molto più in profondità di quanto richieda il semplice studio storico e giuridico delle società e delle istituzioni – la complessità e l'ambivalenza del soggetto politico. Come emerge dal *Secondo Trattato sul governo*, la sua natura è dinamica e in costante relazione con le condizioni esterne in cui si trova a vivere. Muta, non è sempre uguale, i moventi delle azioni cambiano, nel senso che di volta in volta, secondo le circostanze, l'uno o l'altro movente domina e indirizza il comportamento degli individui.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibi*, p. 205 (§ 107).

¹¹ *Ibi*, p. 211 (§110).

¹² *Ibi*, p. 185 (§94).

¹³ Cfr. *ibi*, pp. 203-205 (§107).

¹⁴ *Ibi*, p. 211 (§110).

3. *Fiducia e contratto*

Si può dire, quindi, così: il discorso sulla fiducia in politica va svolto tenendo ben stretto in mano il duplice filo in cui sono intessute inestricabilmente *natura e storia*. La fiducia – insegna Locke – è un elemento costitutivo della natura umana originaria e da essa spontaneamente nasce, come abbiamo visto, la società politica nell’«età dell’oro»¹⁵, che era «povera ma virtuosa»¹⁶. D’altra parte, la fiducia è anche esposta alle pressioni, ai condizionamenti, al divenire di un processo storico in cui si mescolano condizioni oggettive, come gli eventi naturali, e scelte di uomini impegnati a procurarsi i mezzi per una vita prospera e felice. E, infatti, non soccorre più l’individuo nel suo rapporto con gli altri – o almeno non lo soccorre più da sola – appena questo rapporto diventa un problema per il moltiplicarsi delle occasioni di conflitto e per l’accrescimento delle dimensioni delle società politiche. Sono tutti fattori che richiedono mediazioni istituzionali a garanzia di un legame fiduciario che non ce la fa più a reggersi in modo autonomo. Nella storia congetturale ricostruita da Locke questo momento arriva quando, dopo l’invenzione del denaro e lo sviluppo ineguale della proprietà privata, si generano o, meglio, s’implementano l’«*amor sceleratus habendi*» e la «dannosa cupidigia»¹⁷. Anche la politica cambia volto, poiché l’ambizione e il lusso spingono via via i governanti a «conservare ed accrescere il potere senza assolvere la funzione in vista della quale era stato conferito»¹⁸. È la vicenda – ipotetica quanto si vuole ma in cui sono contenuti molti essenziali elementi per una teoria della fiducia in politica – che porterà alla attuazione del contratto, cioè a una mossa originata dalla consapevolezza che politica si dà, e si dà

¹⁵ *Ibi*, p. 211 (§111).

¹⁶ *Ibidem* (§110).

¹⁷ *Ibidem* (§111).

¹⁸ *Ibi*, p. 213 (§111).

solo, all'incrocio di fiducia illimitata (quando si dimora ancora nell'età dell'oro) e fiducia limitata (quando il conflitto diventa fattore ineliminabile del vivere insieme).

Il suggerimento teorico di Locke è, a mio avviso, quanto mai istruttivo e fecondo: il «people» o «society» – cioè qualcosa di molto più complicato ed evoluto del «commonwealt» originario – nasce dal tentativo di correggere gli «inconvenienti»¹⁹ che emergono man mano che l'associazione semplice iniziale si trasforma, per effetto della «corruzione e malvagità di uomini degenerati»²⁰, in un conflitto potenzialmente distruttivo. Il contratto introduce regole per il funzionamento del potere (innanzitutto il principio di maggioranza²¹) e precisi limiti al suo esercizio (cap. XI, intitolato non a caso «Of the extent of the legislative power»).

Proviamo a chiarire il significato di questo passaggio. Non si contratta con qualcuno verso cui non si ha alcuna fiducia (non averlo visto costituisce una delle incongruenze del contrattualismo di Hobbes), ma non lo si fa neppure con quanti sono destinatari di una fiducia piena e assoluta (perché, allora, non c'è alcun bisogno di un contratto). È ovvio che, visto in tale prospettiva, il patto contiene e manifesta non tanto una componente di sfiducia integrale (partendo dalla quale la società politica non è neppure pensabile), quanto la consapevolezza che oltre una fiducia limitata non si può andare almeno per due ragioni:

a) perché a un certo punto, nello sviluppo dei rapporti sociali, il conflitto, potenziale o attuale, minaccia i legami e mette a dura prova la virtù che dominava nei popoli primitivi;

b) perché, data la debolezza umana, il potere costituisce non uno, ma l'elemento scatenante delle componenti deteriori dell'uomo; il potere politico è, allo stesso tempo, necessario

¹⁹ *Ibi*, p. 177 (§90).

²⁰ *Ibi*, p. 233 (§128).

²¹ *Ibi*, pp. 189-193 (§95-99).

ed estremamente pericoloso; è servizio ma anche potenziale dominio senza limiti. Come Giano, è bifronte, giacché ha una faccia rivolta verso il bene e l'altra rivolta verso il male.

E, allora, bisogna imporre vincoli ai detentori del potere affinché siano protette la vita, la libertà, la proprietà degli individui e in modo tale che la legge naturale non venga violata. In politica, la fragilità della fiducia ha come soluzione, incerta quanto si vuole ma senza alternative, il ricorso alle garanzie istituzionali e alle regole che servono a contenere i sempre possibili deragliamenti del o dei governanti. Questo ricorso assomiglia molto alla strategia della *prudential politica*, tratto largamente caratteristico del pensiero politico tra '500 e '600. È un piegarsi alla necessità, una presa d'atto della realtà, la quale ci dimostra che il potere, una volta acquisito, assume un singolare impatto deformante su chi lo detiene. Insomma, il potere è tanto indispensabile quanto insidioso.

Entro i confini tracciati da quest'atto cruciale (il contratto), la fiducia può continuare ad attivare e a far funzionare il legame politico. E, in effetti, quando si passa alla scelta della forma di governo e all'elezione dei suoi membri, lo si fa istituendo con i rappresentanti un «potere fiduciario inteso a certi fini»²², compendiabili nella garanzia dei diritti individuali e in una legislazione che sia conforme alla «legge di natura»²³. Insieme, questi due elementi costituiscono il «pubblico bene»²⁴. Abbiamo, a questo punto, l'esercizio dell'autorità in mano a rappresentanti eletti, tenuti a operare con regole consensualmente pattuite e per mezzo di un mandato fiduciario inteso non a scopi particolaristici, ma al bene comune (quindi un mandato libero e non imperativo). Ciò indica che il fattore connettivo della società politica è ancora quella fiducia che teneva insieme le associazioni originarie. Il filo rosso sta qui: il contratto

²² *Ibi*, p. 265 (§149).

²³ *Ibi*, p. 243 (§135).

²⁴ *Ibi*, p. 245 (§135).

serve a meglio garantire un legame di fiducia che è originario, che lo precede e lo fonda. Molti studiosi del contrattualismo e parecchi suoi sostenitori attuali tendono a dimenticarlo e così si fanno sfuggire il *carattere costituente della fiducia rispetto al contratto* e la portata teorica della socialità originaria, che non contrasta affatto con il valore attribuito da Locke all'individuo.

Ma si tratta di una fiducia di cui s'impara presto a conoscere l'incertezza; ne nasce la necessità di garantirsi contro i suoi possibili passi falsi. Una teoria liberale della fiducia incorpora, quale aspetto ineliminabile, questa capacità di autoriflessione del soggetto politico. La ragionevolezza si concretizza proprio nell'attivazione di confini tali da proteggere tutti rispetto a ciò che ciascuno – ora, oggi, in questo momento – può anche non essere, ma che sa di poter diventare – un domani, forse anche in uno spazio di poche ore – per mille motivi: parziale, preda della concupiscenza, inaffidabile. A tal proposito c'è da dire che non può esistere un'attendibile teoria della fiducia in politica senza un elaborato retroterra antropologico²⁵. E nelle pagine di Locke cogliamo uno degli aspetti salienti di esso, cioè il *legame tra ragionevolezza e fragilità* come basi su cui articolare un'idea non utopistica della fiducia che non la escluda in nome di un malinteso realismo, ma anzi ne faccia, in nome di un realismo saggio, il punto cruciale del rapporto tra governanti e governati. E, infatti, quando il governo viene meno ai suoi obblighi e tradisce il mandato fiduciario, è consentito al popolo di ribellarsi.

«Who shall be judge?»: chi giudicherà se il governo ha assolto o meno i suoi compiti? Il popolo come depositario, in ultima istanza, del potere²⁶: «chi meglio del corpo del popolo (che gli ha [intendi: ai governanti] affidato in principio quel mandato [*trust*]) può giudicare circa l'ampiezza che intendeva

²⁵ È una delle tesi centrali del libro di Luca Alici, *Fidarsi: all'origine del legame sociale*, Meudon, Portogruaro 2012.

²⁶ J. Locke, *Il secondo Trattato sul governo*, cit., p. 395 (§240-242).

dare al mandato stesso?»²⁷. Ritroviamo, alla fine, quel *giudizio* che, come si ricorderà, era stato l'atto con cui la prima, ingenua, immediata, assoluta fiducia concessa al padre cominciava già a trasformarsi in una fiducia a condizione. Il filo della fiducia non s'interrompe mai, anche se diventa più fitto, viene tessuto in modo più accorto, si emancipa dall'inesperienza dei primi tessitori. Ecco perché dicevo in precedenza che una teoria della fiducia in politica deve tenere insieme natura e storia: la fiducia è inscritta nella natura umana e senza fiducia nessuna società sarebbe pensabile. Ma l'esperienza insegna, nel corso del tempo, a maneggiare fiducia e potere facendo tesoro di un accrescimento della conoscenza di sé e del (forse) insondabile mistero del potere. Anche senza poter andare fino alla radice di questo mistero, in politica ci basta sapere che esso innesca – in esseri che sono un miscuglio, o addirittura un abisso, di ragione, interesse e passioni – la tentazione di abusarne.

3. Servono questi elementi per riflettere, oggi, sulla fiducia in politica? Credo di sì, soprattutto perché ci sollecitano a pensare che, in questo campo, i tre termini che devono giocare sono:

- le qualità dei governanti sulla base delle quali la fiducia viene data (l'aspetto soggettivo);
- l'esistenza di un popolo che, come «corpo», sia messo in grado di giudicare se la fiducia è stata o meno ben riposta²⁸;

²⁷ *Ibi*, p. 397 (§ 242).

²⁸ Credo che quest'aspetto possa essere fatto rientrare nel più generale problema che nasce attualmente dal dover far confluire la necessità della fiducia per il buon funzionamento del legame sociale, da un lato, e, dall'altro, la crescente complessità di società che rendono, di fatto, sempre più difficile il rapporto non solo tra governanti e governati ma tra i cittadini stessi. Si veda su ciò O. O'Neil, in *Una questione di fiducia*, tr. it. di S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2002.

- le buone regole ed istituzioni che ci garantiscono dalle possibili *defaillances* nella risposta alla fiducia popolare da parte dei rappresentanti (l'aspetto oggettivo).

CAPITOLO QUINTO

VOLTAIRE E IL TERREMOTO DI LISBONA: UN FILOSOFO DI FRONTE ALLA CATASTROFE

1. *L'imprevedibile*

Sin qui uno degli elementi che hanno dominato il quadro d'insieme è stato quello della fragilità dell'ordine politico, cioè di un artificio che richiede la complessa regia del o dei governanti, intessuta con ordinamenti, leggi, costumi adatti a plasmare il buon cittadino. Bisogna plasmarlo perché nel fondo del suo animo non smettono mai di agitarsi gli impulsi, le passioni, i desideri che lo fanno essere *naturalmente* inaffidabile (abbiamo visto come questa sia la strada seguita da Machiavelli).

Altri sostengono che l'almeno relativa capacità degli individui di autodisciplinare il loro amor proprio è, fino a un certo punto, possibile. Fatto sta che conduce non alla pratica delle virtù civili tradizionali, ma a un ordine basato sul compromesso degli interessi egoistici, compromesso nel quale, quando si ricorre ai nomi delle antiche pratiche virtuose, lo si fa – con l'eccezione del cristiano perfetto –, solo strumentalmente. D'altra parte, ogni compromesso è, per sua essenza, instabile. Quindi, ostacola quella *durata* che, nella disperante situazione dell'uomo, appare l'unico obiettivo realistico. La durata rimane comunque l'obiettivo saliente e, per molti versi, decisivo. In questo non semplice intreccio si delinea il percorso che ci viene indicato in Montaigne non meno che in Pascal e in Nicole. Che la durata sia un fine modesto rispetto alla *buona vita* di matrice

aristotelica è evidente. Ma ha il vantaggio di essere una mèta esigibile dagli *uomini come sono*, quegli uomini che gli antichi filosofi, illusi dalle loro fantasie di città perfette, non sono stati capaci di vedere (come annota ironicamente Montaigne in *Saggi*, III, 9). Oppure li hanno ben visti e, allora, hanno pensato bene di fingere di poter mettere ordine in quell'ospedale di pazzi che è l'umanità, ma non credendo che ciò fosse realmente possibile (come ipotizza, sorridendo, Pascal in *Pensieri* fr. 294).

C'è un'altra considerazione che, a questo punto, è bene introdurre. L'incertezza e l'instabilità non affondano le loro radici soltanto nell'indigenza tipica dell'uomo, ma – come Montaigne evidenzia ripetutamente nei *Saggi* – anche nella circostanza, confermata più e più volte dall'esperienza, che a dominarci sia la fortuna. E la fortuna non è un disegno o un destino, ma la cruda arbitrarietà di ciò che non è e non potrà mai essere oggetto di alcuna previsione attendibile.

Machiavelli puntava tutto sulla capacità, pur circoscritta, dell'uomo di costruire argini in grado di evitare lo straripamento dei fiumi in piena, cioè di contenere, anticipandolo, tutto quanto sta ai confini del prevedibile. Anche per questo la sua preferenza andava ai caratteri «impetuosi» piuttosto che a quelli «rispettivi». Montaigne non ha più la reattività del Segretario fiorentino; molto più di lui, avverte che, nel movimento inarrestabile delle cose, l'uomo può poco o nulla. Così predispone quei paletti e attiva quei freni che serviranno ancora, più di un secolo dopo i *Saggi*, a porre un limite e a rallentare la foga dell'ottimismo di molti *philosophes* nel secolo dei lumi quando, più o meno *obtorto collo*, accetteranno di prendere atto di tutte le enormi e spaventose forze che si oppongono e sempre si opporranno al progresso dell'umanità. Molte ricostruzioni dell'Illuminismo ci parlano dell'effetto di dominio che si è sviluppato nell'Europa colta durante il secolo che ha raccolto con più enfasi l'eredità della rivoluzione scientifica. Ma qualche volta non si è forse detto abbastanza

di ciò che costituisce il rovescio di questa *forma mentis*, vale a dire di quel senso di dubbio, di smarrimento, di timore che le stesse scoperte scientifiche generavano nel momento stesso in cui ponevano davanti agli occhi dei ricercatori, dei filosofi, dei teologi, l'enormità dei processi che l'uomo stava mettendo in moto attraverso l'applicazione della tecnica alla natura. E non va neppure dimenticata la perplessa reazione nei confronti dei misteri che ancora lo spirito umano non riusciva a penetrare. Senso di onnipotenza e senso d'inquietudine sono, tra '600 e '700, indissolubilmente connessi¹.

Niente forse è stato più efficace nel sollecitare l'autocritica dell'ottimismo di quanto lo fu il terremoto di Lisbona del 1755. E nessuno certamente ha svolto tale autocritica in modo più efficace di Voltaire.

2. *L'ottimismo è un'illusione*

Nel *Poema sul disastro di Lisbona* lo vediamo sottoporre a una decisa revisione il suo pensiero degli anni precedenti e ricusare l'ottimismo metafisico di Pope, Leibniz, Bolinbroke, Shaftesbury, cui aveva sino allora aderito. Lo presenta, ora, come una posizione filosofica che porta a negare la realtà del male. Il terremoto induce Voltaire ad affermare che tale posizione non è più sostenibile perché, come la catastrofe ha insegnato una volta per tutte, l'impatto del male «particolare» – cioè dei singoli mali che affliggono questo o quell'individuo – non può essere riscattato portando come giustificazione il principio che dai mali singoli si genera, nel piano di Dio, il Bene del Tutto. Voltaire:

¹ Cfr., in generale, J. Deprun, *La philosophie de l'inquietude en France au XVIII siècle*, Vrin, Paris 1979.

«L'assioma *Tutto è bene* può suonare un po' stonato per coloro che sono testimoni di tali sciagure. Tutto è predeterminato, tutto è ordinato, senza dubbio, dalla mano della Provvidenza, ma da tempo è fin troppo chiaro che non tutto è predisposto a favore della nostra felicità presente»².

Il male particolare è reale, positivo, spesso terribile; nessun ottimismo filosofico potrà mai cancellarlo o considerarlo come concausa di un ben più grande.

Per quanto Voltaire dichiari di non voler «combattere contro l'illustre Pope» e affermi di dividerne il pensiero «su quasi tutti i punti», è evidente che la sua critica non si dirige semplicemente contro gli «abusi» cui può essere soggetta la teoria dell'ottimismo metafisico. La sradica, invece, sin dai suoi fondamenti e le oppone ciò che con essa è incompatibile, vale a dire la realtà positiva del male («il male sulla terra esiste»). È una «triste» verità, «più antica» di ogni teodicea. Rispetto alla realtà del male, l'affermazione che *Tutto è bene* finisce per essere «solo un insulto ai dolori della nostra esistenza»³. I «filosofi fallaci» sono invitati a contemplare le rovine del terremoto e ad assumere finalmente consapevolezza del fatto che, di fronte allo «spaventoso spettacolo delle ceneri fumanti, è improponibile la tesi di chi sostiene che questo orrore sarebbe «l'effetto delle leggi eterne che rendono necessaria la scelta di un Dio libero e buono»⁴: «'Tutto è bene', voi dite 'e tutto è necessario'. Come! Forse che l'universo intero, senza questa voragine infernale, senza inghiottire Lisbona, sarebbe stato più malvagio?»⁵.

È paradossale e crudele ritenere che «i miseri abitanti di questi desolati lidi» si sentirebbero consolati all'idea che po-

² Voltaire, *Poema sul disastro di Lisbona*. Premessa, tr. it. in Voltaire, Rousseau, Kant. *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, introduzione e cura di A. R. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 1.

³ *Ibi*, p. 2.

⁴ *Ibi*, p. 3.

⁵ *Ibi*, p. 4.

trebbero spegnersi serenamente pensando che le loro dimore sono state distrutte «per la felicità del mondo», che i palazzi abbattuti verranno ricostruiti, che altri popoli, a seguito dello spietato meccanismo della concorrenza economica, finiranno per arricchirsi in conseguenza delle «perdite fatali» subite dalla ricca città. Come si può, dinanzi alle sofferenze reali e concrete di uomini, donne, bambini, pensare che tutte le disgrazie, terremoto incluso, siano necessarie per un enigmatico bene generale dell'universo e costituiscano il prodotto dalle leggi che lo governano?

Al cospetto della catastrofe, l'ottimismo metafisico appare quello che veramente è: lo «sforzo impotente» di sventurati che fingono di essere contenti⁶. La constatazione della realtà del male – di tante morti e distruzioni che non potranno certo essere redente da alcuna finalità superiore, per quanto nobile e grande sia – ci rende partecipi del «lamento [...] innocente» di chi ha visto in faccia e sofferto lo scandalo di Lisbona, quando la terra ha schiuso i suoi «abissi» anche sui «bimbi schiacciati e ricoperti di sangue sul seno materno». La filosofia di Voltaire ritrova qui la sua consonanza con il senso comune dei semplici che si chiedono «qual crimine, qual peccato commisero» per meritare un castigo così⁷.

3. *Da Voltaire al dottor Rieux*

Questa rivendicazione d'innocenza al cospetto del male ingiustificabile avrà, com'è noto, una lunga storia dopo il *Poema*: una storia che ha segnato in modo del tutto particolare i due secoli successivi, in filosofia, in letteratura, nelle altre e diverse forme artistiche. Basti pensare a Dostoevskij e alla figura di Ivan ne *I fratelli Karamazov*; e anche a un altro autore con il

⁶ *Ibi*, p. 5.

⁷ *Ibi*, p. 4.

quale potrebbe essere istituito un rapporto, a mio avviso per nulla gratuito, con la posizione del Voltaire dopo Lisbona, cioè Albert Camus.

Ivan ad Alëša:

«Volevo parlare delle sofferenze dell'umanità in generale, ma è meglio se ci soffermiamo solo sulle sofferenze dei bambini [...]. In primo luogo, i bambini si possono amare anche da vicino, anche se sono sporchi, brutti di viso [...]. Il secondo motivo per cui non voglio parlare degli adulti è che, oltre ad essere disgustosi e incapaci di meritarsi l'amore, per loro si tratta anche della giusta punizione: hanno mangiato la mela, conoscono il bene e il male, e sono divenuti 'come Dio'. E continuano a mangiarla anche adesso. I bambini invece non hanno mangiato niente e per ora non sono colpevoli di nulla [...]. E se anche loro soffrono terribilmente su questa terra, è ovviamente per colpa dei loro padri, sono puniti a causa dei loro padri che hanno mangiato la mela; ma questo ragionamento appartiene ad un altro mondo ed è incomprensibile per il cuore umano qui sulla terra»⁸.

Ne *La peste* di Camus, di fronte al morbo che invade la cittadina di Orano e che presenta gli stessi caratteri di gratuità, insondabilità, distruttività, insomma di *assurdità*, del terremoto di Lisbona, il dottor Rieux rivendicherà la medesima innocenza, e lo farà anch'egli, come Ivan, di fronte ai bambini innocenti uccisi dal contagio:

«Di bambini, ne avevano ormai visti morire: il terrore, da mesi, non sceglieva affatto; ma non avevano ancora seguito le loro sofferenza minuto per minuto, come stavano facendo dalla mattina. E, ben inteso, il dolore inflitto a quegli innocenti non aveva mai finito di sembrargli quello che in verità era, ossia uno scandalo. Ma sino ad allora si erano scandalizzati astrattamente,

⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di M. R. Fasanelli, Introduzione di F. Malcovati, Garzanti, Milano 1992, v. I, pp. 328-329.

per così dire: mai avevano guardato in faccia, così a lungo, l'agonia di un innocente»⁹.

Si ricordi anche il colloquio di Rieux con Tarrou:

«se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, forse val meglio per Dio che non si creda in lui e che si lotti con tutte le nostre forze contro la morte, senza levare gli occhi verso il cielo dove lui tace»¹⁰.

Rieux contrappone la sorte dei piccoli morti senza colpa alle fallaci giustificazioni in chiave religiosa che un sacerdote, Padre Paneloux, intreccia in una sua omelia di fronte agli sconcertati e ormai rassegnati abitanti di Orano¹¹. E a legare in questa prospettiva Voltaire a Camus contribuisce anche l'irriducibile opposizione, che contraddistingue entrambi, verso ogni critica d'impronta religiosa diretta a denunciare, nella protesta umana contro l'arbitrarietà del male, un sentimento di «orgoglio» dell'uomo che si azzarderebbe addirittura a giudicare Dio e il suo operato. Invero, la radice della protesta – come osserva Voltaire – è ben altra ed è la «sensibilità» che anima la rivolta morale contro un flagello così «terribile» e così privo di giustificazione: «Domandate ai moribondi, nella loro dimora

⁹ A. Camus, *La peste*, tr. it. di B. Dal Fabbro, in Id., *Opere*, a cura di N. Chiaromonte, Bompiani, Milano 1968, v. I, p. 302.

¹⁰ *Ibi*, p. 231.

¹¹ Il sacerdote: «Tropo a lungo il mondo è venuto a patti col male, troppo a lungo si è riposato sulla misericordia divina [...]. Ebbene, questo non poteva durare! Dio [...], stanco di aspettare, deluso nella sua eterna speranza, ora ne ha distolto lo sguardo. Privi della luce di Dio, eccoci per molto tempo nelle tenebre della peste [...]. Dio non è tiepido [...]. E per questo, stanco di aspettare la vostra venuta, ha lasciato che il flagello vi visitasse come ha visitato tutte le città del peccato da che gli uomini hanno una storia [...]. Ma, almeno quest'esempio comporta una lezione. Ai nostri spiriti più chiaroveggenti mette soltanto in rilievo il prezioso bagliore d'eternità che giace in fondo a ogni sofferenza [...]; manifesta la volontà divina che, senza mancamenti, trasforma il male in bene» (*ibi*, pp. 205-207).

di terrore, se è l'orgoglio che urla: 'Cielo, soccorrete mi! O cielo, abbiate pietà dell'umana miseria!':»:

«Rispetto il mio Dio, ma amo l'universo.

Quando l'uomo osa levare i suoi gemiti per un flagello così terribile

Non è certo orgoglioso, ahimè! È solo sensibile»¹².

In fin dei conti sta tutta qui, per un Voltaire che ha ormai preso congedo definitivo da ogni teodicea, la più profonda differenza tra l'uomo e l'animale:

«Se le folte querce sono incendiate dal fulmine,

Pure esse non avvertono i colpi che le abbattono:

Ma io vivo, ma io sento, ma il mio cuore oppresso

Chiede aiuto al Dio che l'ha forgiato»¹³.

4. *Il silenzio di Dio*

Bisogna chiarire il senso di questa invocazione di aiuto, la risposta alla quale, nel *Poema* di Voltaire, è il silenzio di Dio.

Il Dio dei deisti, in quasi ogni versione che il deismo ha ricevuto nel Settecento, è il Dio impersonale che non parla certo agli uomini allo stesso modo in cui ciò avviene per quanto riguarda il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Si tratta, però, comunque di un Dio che agisce e che si rende conoscibile attraverso la sua azione, evidente sia nell'ordine dell'universo sia nell'aver dotato gli uomini di tutte le facoltà che bastano al raggiungimento della felicità con i mezzi di cui dispongono, senza alcuna grazia particolare. Nell'ambito dell'acosmismo moderno, la concezione razionalistica della provvidenza costituisce una sorta di versione debole, un residuo impoverito, di

¹² Voltaire, *Poema...*, cit., p. 4.

¹³ *Ibi*, p. 5.

participatio che – nella scia dai contorni ormai quasi del tutto sbiaditi della tradizione tomista – lega ancora l'uomo alla trascendenza: la «catena degli esseri» rappresenta l'immagine più significativa di questo legame. Ora, nel *Poema* di Voltaire, anche tale tenue filo si spezza: la ricerca umana della felicità incontra lo scacco. Lo incontra non per colpa dell'uomo «libero, perfezionato e cionondimeno corrotto» – come affermerà invece Rousseau nella risposta al suo «maestro»¹⁴ –, ma per l'incombere di un male che si mostra in tutta la sua terribile insondabilità e arbitrarietà. Potremmo dire, quindi, che anche Voltaire arriva a imbattersi nel suo *Deus absconditus*; così si assottiglia parecchio la componente razionalistica del suo deismo e si riapre il conto con Pascal, un autore dal quale, com'è noto, Voltaire aveva preso ironicamente le distanze nelle *Lettere inglesi*, ma che adesso, in qualche modo, ritrova dopo la crisi del suo ottimismo metafisico¹⁵.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Lettera a Voltaire sul terremoto di Lisbona*, 18 agosto 1756, in *Voltaire, Rousseau, Kant. Sulla catastrofe...*, cit., p. 24. Traduzione parzialmente modificata.

¹⁵ Si ricordino, per misurare il senso della frattura introdotta dal *Poema* rispetto alla produzione precedente di Voltaire, alcuni passi, peraltro ben noti, delle *Lettere filosofiche*: «Concepisco indipendentemente da ogni mistero che cosa sia l'uomo; vedo che viene al mondo come gli altri animali [...]; che coloro che sono meglio conformati sono quelli che hanno passioni più vivaci; che l'amore di se stessi è uguale in tutti gli uomini, ed è loro altrettanto necessario che i cinque sensi; che tale amor proprio ci è dato da Dio per la conservazione del nostro essere, e che ci ha dato la religione per moderare questo amor proprio [...]. L'uomo non è un enigma, come ve lo immaginate per avere il piacere di spiegarlo. L'uomo appare al suo posto nella natura: superiore agli animali, ai quali è simile per i suoi organi, inferiore ad altri esseri, ai quali assomiglia probabilmente per il pensiero. Come tutto ciò che vediamo, esso è un miscuglio di bene e di male, di piacere e di dolore. È provvisto di passioni per agire e di ragione per controllare le sue azioni. Se l'uomo fosse perfetto sarebbe Dio, e quei pretesi contrasti, che chiamate contraddizioni, sono gli elementi necessari che entrano nella composizione dell'uomo, che è quello che deve essere» (Voltaire, *Lettere filosofiche*, tr. it. in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, UTET, Torino 1978,

A Dio l'invocazione di aiuto è diretta perché egli finalmente ci conduca a comprendere il mistero del male. Ma l'invocazione resta, appunto, priva di riscontro. D'altra parte, a ben guardare, il soccorso chiesto a Dio appare, in fin dei conti, poco più che una ridondanza retorica, rispetto alla quale domina un accento ben diverso, che prefigura la rivolta verso una divinità sentita come sempre più estranea e lontana. Anche in questo caso non credo sia arbitrario porre l'accento sul fatto che quest'atteggiamento di rivolta verso Dio si ritroverà in Camus. Infatti, nell'autore del *L'homme révolté* il punto di partenza è simile. Non consiste solo e tanto nell'accento posto sul negativo e sulla sua incomprensibilità, bensì nella protesta morale di fronte a una Verità (l'esistenza di Dio) la cui accettazione implicherebbe di contrarre una complicità nei confronti del male. Camus sceglie Ivan Karamazov per chiarire questo snodo cruciale della «rivolta metafisica»¹⁶.

Ritengo che, dal punto di vista di un'indagine filosofica sui problemi qui brevemente toccati, sia importante evidenziare come nel suo poema Voltaire già usi una chiave di lettura che nel pensiero successivo, soprattutto dall'Ottocento in poi, rivestirà un'importanza difficile da sottovalutare. Potremmo co-

pp. 321-322; cfr. anche pp. 328 e 345). Particolarmente suggestivo è il confronto tra l'atteggiamento verso la città di Lisbona e la città felice che nelle *Lettere* Voltaire, prendendo come esempio Parigi e Londra, aveva contrapposto, in forma di metafora della condizione umana, al pessimismo pascaliano: «Vedo una città che non assomiglia per nulla a un'isola deserta, ma popolata, ricca, civile e dove gli uomini sono tanto felici quanto lo consente la natura umana. Qual è il saggio pronto a impiccarsi perché non sa come si vede Dio faccia a faccia, e perché con la sua ragione non può risolvere il mistero della trinità? Bisognerebbe disperarsi altrettanto per non avere quattro piedi e due ali. Perché infonderci orrore del nostro essere? La nostra vita non è affatto così sventurata come si vuole far credere [...]. Pensare che la terra, gli uomini e gli animali sono ciò che devono essere nell'ordine della Provvidenza, credo sia da uomo saggio» (*ibi*, p. 325).

¹⁶ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, tr. it. di L. Magrini, in *Opere*, cit., v. II, pp. 388-389.

glierla, per esempio, seguendo la linea che congiunge Nietzsche a Camus. Questa linea – che qui può essere ovviamente solo accennata – consiste nell’opporre alla presunta verità cristiana su Dio e alle sue variegate modificazioni (tra cui c’è chiaramente, come appunto Nietzsche insegna, anche il deismo illuminista) il sentimento di giustizia che anima l’uomo e che conduce, o dovrebbe condurre, a rifiutare quella verità – cioè l’esistenza di Dio – che, se accettata, implicherebbe la correttezza di quest’ultimo nel male. Quanto a Camus, non è necessario arrivare a *L’homme révolté* e, in particolare, alla parte su Ivan Karamazov, per incontrare questo problema. È già esplicitato ne *Il mito di Sisifo*:

«Sapere se l’uomo è libero impone che si sappia se egli può avere un padrone. L’assurdità particolare di questo problema deriva dal fatto che la stessa nozione che rende possibile il problema della libertà, gli toglie al tempo stesso ogni senso». Infatti, «di fronte a Dio esiste piuttosto un problema del male che un problema della libertà. Conosciamo l’alternativa: o non siamo liberi, e Dio onnipotente è responsabile del male; o siamo liberi e responsabili, ma Dio non è onnipotente. Tutte le sottigliezze delle scuole non hanno aggiunto né tolto nulla al carattere perentorio di questo paradosso»¹⁷.

Impossibile sminuire, in tale prospettiva, l’importanza del poema di Voltaire quando fa dell’impulso umano verso la giustizia il criterio per valutare l’operato divino e per pronunciarsi sull’esistenza stessa di Dio. È, infatti, uno degli scritti maggiormente rilevanti per comprendere la critica illuminista alla teodicea. E lo è, appunto, perché viene qui utilizzato uno degli strumenti più potenti nella decostruzione di ogni tentativo di giustificare Dio al cospetto del male: mostrare ed esaltare l’uomo nell’atto di porre sotto giudizio la divinità in nome di un’esigenza morale così fortemente avvertita da resistere ai dogmi

¹⁷ *Ibi*, p. 63.

di ogni religione che la contraddica. Verità e giustizia si scindono e la seconda diventa la cartina di tornasole per qualsiasi affermazione concernente la seconda. Una verità che implichi l'accettazione e la giustificazione della sofferenza innocente non può essere tale.

Ha ragione Camus quando riconosce la centralità del personaggio di Ivan Karamazov in tale contesto:

«Con Ivan [...] Dio è a sua volta giudicato, e dall'alto. Se il male è necessario alla creazione divina, allora questa creazione è inaccettabile. Ivan [...] inaugura l'impresa essenziale della rivolta, che sta nel sostituire al regno della grazia il regno della giustizia. Con questo, dà inizio all'attacco contro il cristianesimo [...]. Ivan rifiuta l'interdipendenza profonda che il cristianesimo ha introdotto tra sofferenza e verità [...]. Il che significa che anche se Dio esistesse, anche se il mistero celasse una verità [...], Ivan non accetterebbe che questa verità fosse pagata con il male [...]. È aperta qui per la prima volta la lotta della giustizia contro la verità»¹⁸

Certo, è fin troppo facile far notare che nel testo di Voltaire sono reperibili soltanto tracce, anticipazioni, segmenti sparsi di tale posizione. Eppure, sarebbe fuorviante non considerarli in quella che è la loro innegabile rilevanza.

A questo punto la domanda potrebbe consistere nel chiedersi se e quanto Voltaire già apra all'ateismo. In caso di risposta positiva, bisognerebbe dare ragione, *ex-post*, a Pascal e alla sua ben nota equiparazione di deismo e ateismo, lontani entrambi quasi nella stessa misura dalla religione cristiana¹⁹. Mi sembra, però, che la domanda possa e debba avere una risposta negativa. Infatti, nel *Poema* e negli scritti che lo seguiranno, il gesto di rivolta contro Dio, una volta lanciato, si arresta e volge in altra direzione rispetto all'ateismo. A confronto con la linea,

¹⁸ *Ibi*, pp. 388-389.

¹⁹ Cfr. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 602, p. 1280.

cui mi sono riferito e che dopo di lui sfocerà progressivamente nella negazione di Dio a partire dallo scandalo del male, Voltaire preferisce la sospensione del giudizio. Riconosce cioè, sia sul piano conoscitivo sia su quello pratico, il limite umano di fronte al male.

Qui la guida è Pierre Bayle, il quale, a parere di Voltaire, ne sa più di tutti quelli che hanno riflettuto sul rapporto tra Dio e il male. La «bilancia» di Bayle «insegna a dubitare», cioè a prendere coscienza della finitezza umana e a considerare, muovendo da quest'avvio, il dilemma oggetto del *Poema*. È tutta sotto l'influenza di Bayle la parte del testo in cui Voltaire argomenta la debolezza delle multiformi concezioni del male proposte nella storia della filosofia e della teologia occidentali, da Epicuro a Platone, al cristianesimo, a Leibniz²⁰. E come non vedere che, ancora una volta, dopo aver riconosciuto tale debolezza, Voltaire torna in qualche modo a recuperare Pascal?

«Qualunque sia il partito preso, è certo, si deve tremare:
Nulla è ciò che si conosce, non c'è nulla che non si tema;
La natura è muta, vanamente l'interroghiamo»²¹.

E ancora:

«Cosa può, dunque, la più vasta estensione dello spirito?
Nulla; il libro della sorte resta chiuso al nostro sguardo.
L'uomo, straniero a se stesso, è per l'uomo alcunché di ignoto.
Cosa sono, dove sono, dove vado e da dove sono venuto?
Atomi tormentati [...],
Ma atomi pensanti, atomi i cui occhi,
Guidati dal pensiero, han misurato i cieli;
In seno all'infinito protendiamo il nostro essere,
Senza poterci vedere né conoscere neanche per un istante»²².

²⁰ Cfr. Voltaire, *Poema...*, cit., pp. 6-7.

²¹ *Ibi*, p. 7

²² *Ibi*, pp. 7-8.

Di fronte a questo vagare nell'infinito e dinanzi a un universo che sembra non offrire più alcun punto di riferimento, la fede si configura, in Pascal, come la chiave per una nuova centratura dell'universo che, sola, può far superare lo sconcerato conseguente, in ogni uomo, al vedersi smarrito nello spazio infinito, apparentemente senza traccia di Dio. Voltaire, invece, si ferma alla constatazione dell'irrisolvibilità del problema. Il «nodo fatale» che si doveva sciogliere consiste nel comprendere come possano convivere giustizia di Dio («egli è giusto e niente affatto implacabile») e presenza del male («perché soffriamo sotto un padrone tanto imparziale?»²³). Ma il nodo, in secoli e secoli di vane speculazioni, non è stato districato.

Ed è qui che entra più decisamente in gioco Pierre Bayle: concludendo e portando a sintesi il percorso del libertinismo, l'autore del *Dizionario storico-critico* aveva denunciato, come ricorda Voltaire, la vacuità di ogni «sistema» e aveva esaltato la figura del «saggio». Saggio è colui che assume ormai piena coscienza del limite umano di fronte al male e si accontenta della soluzione che, come troviamo scritto nel poema su Lisbona, a questo punto, dopo tante sterili elucubrazioni, appare l'unica ragionevolmente accettabile: riconoscere l'impossibilità di una risposta e, però, nello stesso tempo mantenere la «speranza»²⁴.

La prospettiva della speranza stempera, fin quasi ad annullarlo, il cinismo potenziale da sempre contenuto nella posizione libertina e recupera anche l'impulso morale che aveva portato Voltaire a interrogare provocatoriamente Dio sullo scandalo del male. Lo recupera nel senso che la speranza investe il piano dell'azione e liquida il quietismo cui inevitabilmente porta l'ottimismo metafisico di Pope e Leibniz. La speranza indirizza verso la denuncia dell'atteggiamento del filosofo e del teologo che se ne stanno come «spettatori tranquilli» a guardare da lontano il «naufragio» che travolge i «fratelli morenti». E

²³ *Ibi*, p. 5.

²⁴ *Ibi*, p. 8

chiama gli uomini a un impegno concreto, quotidiano, paziente contro i mali del mondo. Questi due aspetti sono sintetizzati nella parte finale del poema:

«Il passato è per noi solo un triste ricordo,
 Il presente è orribile, se non c'è alcun futuro;
 Se la notte del sepolcro annienta l'essere pensante.
Un giorno tutto sarà bene, ecco la nostra speranza;
Tutto è bene oggi, ecco l'illusione»²⁵.

Il riferimento al giorno in cui tutto sarà bene dice di un rinvio alla vita oltremondana, nella quale verranno riscattate, sperabilmente, le sofferenze e le ingiustizie patite nel mondo. Ma dice soprattutto di un richiamo, *nel mondo*, a un'opera assidua, giorno per giorno, contro quanto si oppone alla felicità umana. L'atteggiamento pragmatico verso *i mali* sostituisce l'oziosa speculazione *sul male*. E questo pragmatismo si nutre di quell'impulso morale che aveva portato a indagare criticamente, del male, il carattere scandaloso.

Giunti a questo punto, può forse essere conclusivamente indicato il fattore centrale utile per portare a sintesi i vari aspetti dell'analisi fin qui condotta. Concerne il rapporto tra dimensione antropologica e dimensione morale nel *Poema* di Voltaire o, se lo si vuol dire con i termini più tradizionali, riguarda la relazione tra male metafisico e male morale. Tutto il *Poème* di Voltaire è attraversato e indirizzato da un tema che ne costituisce il filo rosso conduttore: quello della finitudine umana come connotazione ontologica dell'uomo. È questo tema a dare il senso al ripensamento che segue la *retractatio* della precedente adesione all'ottimismo metafisico. Rispetto a Leibniz, Pope, Shaftesbury, Bolinbroke, l'enfasi qui posta sul male metafisico – cioè sul carattere ontologicamente imperfetto del finito – fa subire una brusca torsione in senso tragico all'idea della condizione umana: non c'è più un Bene del Tutto già lì bello

²⁵ *Ibidem*.

e approntato a riscattare i mali particolari. Questi hanno una loro realtà, durezza, portano con sé un carico di dolore che li rende non redimibili, né quaggiù nel mondo né lassù nei cieli. Il male è stato e rimane nella sua terribile positività e nessuno può più permettersi di considerarlo – come veniva affermato in una tradizione che ha in Agostino il più illustre predecessore²⁶ – un mezzo e/o una via che portino, in qualche modo, al bene.

In questa sofferta consapevolezza dei limiti inerenti ai poteri conoscitivi e operativi dell'uomo matura però anche la rivendicazione della dignità del finito, che costituisce la dimensione morale appena sopra accennata. Questa dignità si manifesta nella coscienza del dovere che ci comanda di operare per contenere i mali, per soccorrere i sofferenti, per far fronte al negativo in ogni sua forma. La dignità del finito, proprio al termine del *Poema*, assume la sua configurazione letterariamente più efficace, in quel passo che, a mio avviso, è il vero *chef-d'oeuvre* dello scritto:

«Un califfo un tempo, nella sua ultima ora, al Dio che adorava rivolse questa semplice preghiera: 'Ti porto, o unico re, o unico essere illimitato, tutto ciò che non hai nella tua immensità, i difetti, i rimpianti, i mali e l'ignoranza'. Ma avrebbe potuto aggiungere anche la *speranza*»²⁷.

5. *Dal Poema al Candido: il tedio della metafisica e l'utilità della zappa*

Se si adotta questa prospettiva di lettura, è evidente che il *Candido* costituisce il seguito – solo in parte coerente, come vorrei mostrare proseguendo – del *Poema sul disastro di Lisbona*.

²⁶ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 17-18 (tr. it. a cura di Luigi Alici, Rusconi, Milano, 1997⁴, pp. 536-538).

²⁷ *Ibi*.

Ogni tentativo di imbastire una teodicea vi è bollato nella figura, comica e patetica insieme, di Pangloss:

«Viveva in quei pressi un derviscio famosissimo, che aveva fama d'essere il maggior filosofo di Turchia. Andarono a consultarlo. Pangloss prese la parola, e disse: 'Maestro, siamo venuti a pregarvi che ci spieghiate perché sia stato creato un animale così bizzarro com'è l'uomo'. 'Ma di che ti vai a impicciare?', disse il derviscio; 'che te ne importa?'. 'Ma, padre mio reverendo', osservò Candido, 'v'è pur nel mondo una quantità spaventosa di mali'. 'E che diavolo importano', rispose il derviscio, 'i mali ed i beni? Quando Sua Altezza spedisce una nave in Egitto, si dà ella forse pensiero se i topi che sono nella stiva stanno comodi o no?'. 'E allora, che dobbiamo fare?', domandò Pangloss. 'Tacere', rispose il derviscio. 'Io m'ero illuso', riprese Pangloss, 'di poter ragionare un pochino con voi delle cause e degli effetti, del migliore dei mondi possibili, dell'origine del male, della natura dell'anima e dell'armonia prestabilita'. A questo punto il derviscio sbatté loro l'uscio in faccia»²⁸.

Importante per la comprensione della svolta che Voltaire fa subire alla sua posizione sul problema del male dopo il terremoto di Lisbona è pure la voce «Tout est bien» del *Dizionario filosofico*. La dolorosa consapevolezza della massiccia realtà del negativo e la lucida percezione di come e quanto sia impossibile contestare che «esist[e] il male» sono accompagnate dall'asserzione, recisa e netta, dell'inutilità di ogni sforzo umano di sondare, del male, le radici ultime.

«Leibniz – scrive Voltaire – rese dunque al genere umano il servizio di fargli vedere che dobbiamo essere tutti contentissimi, e che Dio non poteva fare di più per noi; che aveva necessariamente scelto, tra tutti i partiti possibili, incontestabilmente il migliore. 'Che ne sarà allora del peccato originale?', gli obiettavano [...]. Leibniz capiva che non c'era niente da rispondere; così scrisse

²⁸ Voltaire, *Candido*, in *Candido, Zadig, Micromega*, tr. it. di M. Moneti, Garzanti, Milano 1973, pp. 92-93.

dei grossi libri, nei quali egli stesso non si raccapezzava. Negare che esiste il male potrà essere detto per scherzo da un Lucullo, che sta bene in salute e che fa un buon pranzo con gli amici e l'amante nel salone d'Apollo; ma basta che si affacci alla finestra e vedrà degli infelici, basta che gli venga la febbre e tale sarà lui stesso [...]. Questo sistema del Tutto è bene non rappresenta l'autore di tutta la natura se non come un re potente e malvagio, il quale non si preoccupa minimamente se debbano perire quattro o cinquecentomila uomini, e gli altri trascinino i loro giorni nella fame e nelle lacrime, purché possa venire a capo dei suoi progetti. Lungi, dunque, dal consolare, questa teoria del migliore dei mondi possibili è disperante per i filosofi che la adottano. La questione del bene e del male resta un caos inestricabile per coloro che cercano in buona fede; è un semplice gioco intellettuale per coloro che amano disputare: sono dei forzati che giocano con le loro catene [...]. Mettiamo dunque alla fine di quasi tutti i capitoli di metafisica le due lettere dei giudici romani, quando non riuscivano a chiarire una causa: N.L., *non liquet*, la cosa non è chiara»²⁹.

L'approdo del ripensamento di Voltaire è sintetizzato nella conclusione del *Candide*, in cui il protagonista, dopo le sue molte avventure e peregrinazioni, si convince che la soluzione migliore è imitare la vita semplice, frugale e laboriosa del «buon vecchio» che ha incontrato tornando dal colloquio con il derviscio. Il passo è noto:

«Mi pare che quel buon vecchio», diss'egli a Pangloss e a Martino, 'abbia organizzato la sua vita meglio di quei sei re con i quali abbiamo avuto l'onore di cenare' [...]. 'Avete ragione,

²⁹ Voltaire, *Dizionario filosofico*, tr. it. di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1971, cit., pp. 62-63 e 66-67. Cfr. anche *Il filosofo ignorante*, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., v. I, pp. 534-537; *Il principio di azione*, ibi, v. II, pp. 696 e 699 («L'uomo è un essere estremamente miserabile, cui toccano in sorte alcune ore di tregua, alcuni minuti di soddisfazione, e una lunga serie di dolori nel corso della sua breve vita [...]. Confessate che il male esiste e non aggiungete a tante miserie e orrori l'assurdo furore di negarli!»).

rispose Pangloss; ‘infatti, quando l’uomo fu messo nel Paradiso Terrestre, ci fu messo *ut operaretur eum*, perché lo lavorasse, la qual cosa prova che l’uomo non è nato per stare in ozio’. ‘Lavoriamo senza discutere’, fece Martino, ‘non c’è altro modo per sopportare la vita’. Tutta la piccola compagnia mise in opera questo lodevole proposito, ciascuno mettendo a profitto le proprie attitudini. Il poderetto fruttò assai». E, benché Pangloss ogni tanto riproponga le sue divagazioni metafisiche, s’imbatte nella risposta di Candide: «‘Voi dite bene [...], ma noi bisogna che lavoriamo il nostro orto’»³⁰.

6. *Ma basta zappare il proprio giardino?*

Ho indicato, pur se brevi accenni, una chiave di lettura sulla crisi della teodicea che può essere sviluppata a partire dal *Poema sul disastro di Lisbona*. La sottolineatura, accanto alle possibilità, anche dei limiti della ragione e, in generale, dell’uomo porta a concepire la condizione umana come stato in cui il limite ontologico schiude alla dimensione morale evitando, proprio in virtù dell’affermazione del carattere finito dell’uomo, che si precipiti nel prometeismo, un’insidia sempre aperta nella e dalla logica dell’illuminismo. Come hanno magistralmente evidenziato Adorno e Horkheimer, il carattere «dialettico» dell’illuminismo consiste, infatti, proprio nella tensione tra potenzialità critico-emancipative e rischi di caduta nella *hybris* del dominio. Collocata in tale ambito di riferimento, la figura di Voltaire dopo la svolta provocata dal terremoto di Lisbona può assumere valore rappresentativo di un atteggiamento filosofico consistente nel meditare su quanto può e quanto non può la ragione di fronte alla sofferenza umana nel mondo³¹.

³⁰ Voltaire, *Candido*, cit., p. 94.

³¹ Invero, anche dopo il *Candido*, la posizione di Voltaire sul problema del male sarà tutt’altro che lineare; ma non si può approfondire questo aspetto, peraltro ben visibile negli scritti successivi al romanzo.

Quella che Jürgen Habermas ha definito la «modernità autoriflessiva», capace di tenere insieme volontà di progresso e coscienza del limite (quindi aliena dal coltivare ogni tentazione totalizzante), potrebbe forse trovare nel Voltaire post-1756 una corrispondenza dal punto di vista teoretico e anche un riferimento utile per chi accetti una definizione di «illuminismo» come categoria applicabile, secondo appunto l'accezione francofortese, molto al di là dei limiti cronologici del Settecento.

Per spiegare quest'ultima affermazione si può richiamare ancora Habermas là dove egli individua il momento di frattura delle potenzialità critico-emancipative dell'*Aufklärung* proprio in corrispondenza della trattazione kantiana del problema del male. Nel tentativo di ricondurre la questione del male integralmente entro il cono della ragione Habermas individua il gesto inaugurale della deriva del moderno dalla quale alla fine nasceranno i totalitarismi. Kant – così argomenta Habermas – aveva smantellato la «simbiosi tra religione e metafisica» prodotta dall'ellenizzazione del cristianesimo e lo aveva fatto tracciando una linea di confine tra «la forza morale della religione razionale e le fedi delle rivelazioni positive». Hegel, nella sua critica al «dogmatismo puro» illuministico, sostituisce a una «ragione che traccia confini», come appunto quella kantiana, una ragione che «assimila e ingloba»: «Egli presenta la morte in croce del figlio di Dio come il centro di un pensiero che intende fare propria la figura positiva del cristianesimo», in modo tale che «i contenuti religiosi vengono superati e conservati nel concetto della filosofia». Ciò avviene nella forma costituita dalla «circolarità di un processo universale», quello dello Spirito. A questo esito fatalistico si oppongono quanti – da Feuerbach e Marx fino a Bloch – non intendono più semplicemente «salvare la religione nel puro pensiero, bensì vogliono realizzare i suoi contenuti profanizzati»³². Il percorso così brevemente

³² J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana*, tr. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 109.

stilizzato è definibile come un «processo giudiziario» proprio perché consente di evidenziare il potenziale emancipativo della modernità (cioè l'uso critico della ragione, che rappresenta un apporto positivo, almeno finché essa rimane consapevole dei suoi limiti) e, allo stesso tempo, i rischi di implosione del razionalismo moderno (che diventano evidenti quando vengono accollati sulle spalle della ragione «compiti insostenibili»³³). L'appropriazione critica di contenuti religiosi, sperimentata con successo da Kant in una parte della sua filosofia, diventa supplenza acritica e indebita quando la filosofia tende a cancellare la «linea di confine» tra ciò che della religione è possibile (e fecondo) tradurre nei termini della ragione filosofica e ciò che, invece, non lo è. Il tema del male e della redenzione da esso offre in tal caso un esempio di valore emblematico. Il progetto messianico che promette una salvezza inframondana totale ed esaustiva – cioè l'idea dell'eliminazione, con mezzi tutti umani, del male dal mondo – costituisce l'esito di un itinerario interno alla modernità nel corso del quale si può vedere quanto facile e allo stesso tempo terribile sia perdere di vista questa linea di confine, tutt'altro che pacifica e, anzi, «terreno minato»³⁴.

Se si accetta la prospettiva entro la quale ho cercato sin qui di interpretarlo e situarlo, Voltaire si collocherebbe, quindi, non solo cronologicamente ma anche dal punto di vista teorico, *al di qua* delle insidie insite nella posizione kantiana, offrendoci l'esempio di un pensiero in grado di evitarle (naturalmente se crediamo di poter condividere l'interpretazione, non certo poco problematica, che di Kant offre Habermas in *Fede e sapere*).

Malgrado ciò, ritengo che non sia possibile ignorare, nel pensiero di Voltaire sul male quale si viene profilando dopo la catastrofe di Lisbona, una vistosa ambivalenza.

³³ *Ibi*, p. 110.

³⁴ *Ibidem*.

Deve essere intanto fatto oggetto di riflessione critica proprio l'orientamento che si delinea, nel *Poema*, a favore dello scetticismo di Bayle e dell'avversione a ogni spirito di sistema sul problema del male. Infatti, la scelta scettica orienta verso il silenzio sulla secolare questione che riguarda il *quid et unde malum*. E il silenzio indica l'impossibilità di esplicitarla esauritivamente attraverso il linguaggio e di tradurla entro i confini della *semplice ragione*. Ciò non significa per nulla indifferenza al cospetto dei diversi tentativi con i quali si è cercato, nella lunga e variegata storia del pensiero umano, di rispondervi. Quando Voltaire ricorda nel *Poema* questi tentativi e li sottopone, uno per uno, a critica, non intende certo negare la loro rilevanza; non snocciola un elenco asettico e privo di significato. Sa bene che vi è depositato lo sforzo plurisecolare di pensare il male, di misurarsi con esso, di non arrendersi alla sua mera e cruda datità. Voltaire eredita qui lo scetticismo nell'accezione che ha assunto lungo la linea che collega Sesto Empirico e Montaigne³⁵, per giungere a Bayle. In tale contesto il «saggio» rappresenta la figura di colui che sa dell'impossibilità di pervenire alla verità, ma che non per questo pone fine alla sua ricerca, poiché è convinto che nel ricercare sta il senso della filosofia e anche della vita. Così come sta pure il vaccino contro il dogmatismo, cioè contro l'assolutizzazione di una posizione determinata. Scetticismo è, dunque, rigetto di ogni chiusura definitiva del cerchio, ma non certo, se si può dire così, cinismo teoretico, ironia corrosiva contro ogni attribuzione di senso alla tensione verso la verità. È ben per questo che Voltaire afferma, da un lato, che il «principio segreto» del male «ci è sconosciuto»³⁶, aggiungendo però poi, dall'altro lato, che noi uomini, «atomi pensanti», «in seno all'infinito pretendiamo il

³⁵ Cfr. Löwith, *Skepsi e fede*, tr. it. in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 5ss; Id., *Sapere e fede*, ibi, pp. 39ss.

³⁶ Voltaire, *Poema...*, cit., p. 6.

nostro essere»³⁷. Certo, non arriveremo mai a «poterci vedere» e «conoscere»³⁸; ma ciò non sottrae niente allo sforzo senza fine di misurarci con la nostra condizione. Che il problema del male non possa essere racchiuso ed esaurito in un sistema non esclude che sia privo di senso porcelo. Anzi, come già si è osservato, è esattamente questa capacità di farci questione a noi stessi che ci distingue dagli animali, come osserva Voltaire congedando quello che era diventato un *leit-motiv* libertino – cioè la (quasi) indistinzione tra uomo e di animale – mutuato in buona parte da Montaigne.

L'ambivalenza di cui si diceva sta, a mio parere, nel fatto che il procedere del pensiero voltairiano sul male, fino al punto per molti versi culminante costituito dal *Candide*, tende ad accentuare il polo negativo, se così lo si può definire, implicito *fin dall'inizio* in tale posizione. Questo polo negativo consiste – come i passi precedentemente riportati dagli scritti successivi al 1756 documentano – nella tentazione di arrestare la domanda sul male, di arrendersi di fronte alla sua irrisolvibilità e, quindi, di finire per far cadere tutto l'accento su quella dimensione pragmatica (la lotta contro i mali dell'esistenza) che, così, viene isolata dallo sforzo di *pensare* il male e va ad occupare da sola tutto il campo. Non è questo, in ultima analisi, il senso più proprio del *Candide*?

Judith Shklar ha sostenuto che il dibattito sul terremoto di Lisbona segna una sorta di rottura epocale nella riflessione sul male, perché «è stata l'ultima volta che i piani di Dio sull'uomo sono stati oggetto di un dibattito pubblico generale», mentre la «protesta contro l'ingiustizia divina» sarebbe diventata, di lì a poco, a suo avviso, «intellettualmente irrilevante»³⁹. Se è con-

³⁷ *Ibi*, p. 8.

³⁸ *Ibi*.

³⁹ J. N. Shklar, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano p. 65 (il passo è discusso anche da A. Tagliapietra nell'Introduzione a *Voltaire, Rousseau, Kant. Sulla catastrofe...*, cit., pp. XIXss).

divisibile quanto ho evidenziato in precedenza ricorrendo a Dostoevskij e Camus come esemplificazioni di una direzione di pensiero ben più generale, allora ne deriva che l'affermazione della Shklar va giudicata quanto meno discutibile. Ma non sta solo qui il punto su cui vale la pena di soffermarsi. Il dato che mi sembra, invece, maggiormente degno di attenzione è che a diventare irrilevante, salvo alcune eccezioni, comincia a essere, con sempre maggiore frequenza, il confronto filosofico *in quanto tale* sulla questione del male. È stato come se la crisi della teodicea avesse avuto – diciamo pure, per accettare la periodizzazione della Shklar, «dopo la catastrofe di Lisbona» – un singolare effetto di trascinamento, portando con sé in una zona umbratile ben più che l'interrogativo sulla giustizia di Dio. Infatti, ciò che viene progressivamente dimenticato e/o sottaciuto è il quesito concernente la domanda sul *quid et unde malum*, in qualsiasi modo la si possa e la si voglia formulare. Certo, tale domanda non svanisce. Ma passa decisamente in secondo piano. E, anche là dove si continua a porla, affiora una singolare caratteristica: l'eclissi del suo carattere *tragico*, che aveva forse avuto nel pensiero luterano e nella versione giansenista del cattolicesimo le sue espressioni culminanti. Ben poco tragica, infatti, è la riformulazione che Ernst Cassirer vede iniziare da Rousseau e che consiste nell'attribuzione del male alla «società» e non più all'«individuo»⁴⁰. Costituisce, per Cassirer, il vero e proprio (oltre che unico) grande mutamento che subisce nel pensiero occidentale la posizione sul dilemma del male. Una volta che lo si pensi originato dalla divisione del lavoro e dalla proprietà privata (secondo il ben noto schema interpretativo che *L'ideologia tedesca* mutua dal *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*), il male diviene mera contingenza storico-sociale e, quindi, in ragione appunto di

⁴⁰ Ho cercato di vagliare criticamente questa attribuzione a Rousseau in *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996 (ed. rivista e ampliata, *La politica e il male. Saggio su Rousseau, ibi*, 2012).

tale contingenza, la sua eliminazione si presta a essere pensata e programmata da parte dell'uomo con le sue sole forze. Com'è stato creato dall'uomo nella storia, così il male può esserne, dal suo artefice, tolto, previa l'appropriata conoscenza delle sue cause. Il messianismo secolarizzato di Marx costituisce la configurazione forse più calzante di tale linea di pensiero.

Peraltro, l'elisione del carattere tragico del male non sta solo nel ridurlo speculativamente a epifenomeno di relazioni sociali distorte, ma nell'identificarlo *in toto* con l'ingiustizia sociale. La componente *scandalosa* del male, in ogni sua possibile manifestazione (per es., la morte e la sofferenza degli innocenti), scompare. E in tal modo avviene la cancellazione di uno dei capitoli cruciali della filosofia e della teologia così come si erano caratterizzate dall'inizio del pensiero occidentale. L'orrore di Voltaire di fronte al *tremendum* del terremoto del 1755 perde lo sfondo che lo rendeva comprensibile e che lo giustificava, essendo ogni espressione del male ormai riportata – partendo da Morelly per arrivare a Marx – alla sua caratteristica di fenomeno storico e, in quanto tale, debile. Non è esagerato dire che la filosofia della storia moderna, innanzitutto nella sua versione storico-materialistica, può essere letta come un tentativo di anestetizzare il carattere irriducibile del male, la sua componente di mistero, il suo *tremendum*⁴¹.

⁴¹ «I ladri spariranno, con lo sparire della proprietà privata, e ognuno potrà, con un onesto lavoro, appagare, come tutti gli altri, facilmente e comodamente i propri bisogni». Non ci saranno più «disoccupati e vagabondi», prodotto di una società che riposa sulla proprietà privata. «Omicidi perché se ne dovrebbero commettere? Nessuno può arricchire a spese di un altro, e l'omicidio per odio o vendetta dipende sempre più o meno direttamente dalle presenti condizioni sociali» (A. Bebel, *La donna nel passato, nel presente e nell'avvenire* [1879], tr. it. di V. Olivieri, Savelli, Roma 1973², rist. anast. della tr. it. del 1892, p. 390). Il marxismo prolunga e sistematizza, calandola nella storia, una via in parte già tracciata in alcune versioni dell'utopia illuminista: «L'uomo è accidentalmente o condizionatamente malvagio. Tolte, pertanto, la condizione e le cause della malvagità, che per la maggior parte non dipendono da lui, egli non potrà essere perverso, né desiderare

Marx non fa che riprendere, in questo, una delle direttrici fondamentali della filosofia hegeliana, contro la quale, proprio riguardo al tema del male, rimangono un riferimento quanto mai rilevante le pagine di Jacob Burckhardt, nonché la lettura che ne offre Karl Löwith⁴².

Vorrei far notare – anche per rendere meglio conto di quanto appena evidenziato – come sia possibile segnalare, partendo da alcuni autori salienti in parte già qui richiamati ed esaminati, un singolare parallelismo tra la trattazione del problema religioso e quella del problema del male. Di fronte all'uno e all'altro, il modo e l'orizzonte di comprensione cambiano radicalmente rispetto alle epoche precedenti. Non ci si interroga più, infatti, sul significato intrinseco del divino e/o del male. Si opera, invece, un aggiramento di tale significato e si porta in primo piano la considerazione della genealogia, delle conseguenze, delle ricadute, a livello individuale e collettivo, di entrambe queste realtà. Come la religione viene ormai colta e

o continuare ad esserlo» (Morelly, *Codice della natura*, tr. it. di E. Piscitelli, Torino 1975, p. 119).

⁴² Cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, tr. it. di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 90-120. Per Löwith, la presenza e lo scandalo del male fanno parte ineliminabile dell'enigmaticità dell'esistenza, mentre nella filosofia hegeliana vengono esorcizzati attraverso il ricorso alla categorie di necessità e accidentalità, perfettamente idonee – nota Löwith riprendendo una lettera di Burckhardt a Brenner del marzo 1856 – a far «scompare il 'bene' e 'male' – quotidiano ottimo pane di casa» (*ibi*, p. 77). Se queste due categorie di bene e male non vengono concettualmente dissolte, allora la vicenda storica si delinea come una costante e intrascendibile tensione tra «agire» e «patire», di cui non si dà mai, entro la storia, conciliazione definitiva. Qui risiede, nota Löwith, il cuore del «malismo» di Burckhardt, che si distingue dalla semplicistica dicotomia tra «pessimismo» e «ottimismo» in quanto consiste nel cercare di «vedere le cose umane così come sono, e non – semplicemente capovolgendo l'ottimismo – nel farle peggiori di quello che sono». In tale prospettiva Burckhardt condivide con Overbeck la non ammissibilità dell'opposizione ottimismo-pessimismo: «si potrebbe, è vero, 'tenere distinti' i due tipi di considerazione, ma, 'a rischio della vita', mai 'separarli'» (*ibi*, p. 145).

analizzata quasi soltanto nei suoi effetti storico-sociali (si pensi alla linea che unisce Machiavelli e Marx, pur nella diversità e, anzi, nell'opposizione a proposito del giudizio che di tali effetti viene dato⁴³), così accade per il problema del male. Non la sua radice (e il mistero che sembra avvolgerla) è più oggetto d'interrogazione, ma la sua scaturigine storico-empirica e i suoi esiti concretamente visibili. La fenomenologia del male prende il posto di ogni riflessione religiosa e/o metafisica e, allo stesso tempo, appiattisce la profondità del male. Diventa dominante l'approccio che potremmo definire *sociologista*⁴⁴ al posto di quello teologico e filosofico. La definizione ricoeuriana di *pensiero del sospetto* si applica perfettamente a tale atteggiamento teorico: risalire alle spalle di un fenomeno portandone in luce la sua genesi storica (Marx, Nietzsche) e/o psicologica (Freud) equivale a gettare su di esso una luce che, come quella di una torcia entro una caverna buia, rischiarà, smascherandole e rimuovendole, le incrostazioni mitiche che l'ignoranza e l'ingenuità (o anche la scaltrezza di chi ne trae vantaggio) avevano depositato. Attraverso tale equivalenza tra religione, metafisica e mito il pensiero si autocensura quanto alle sue possibilità di essere più che critica dell'esistente storico e si rifiuta di oltrepassare la superficie dei fatti indagati.

Ma solo questi brevi cenni sono qui possibili e bisogna tornare più direttamente a Voltaire.

Nel *Candide* – romanzo filosofico quanto mai rilevante, pur nella sua stringatezza, per intercettare alcuni tratti del processo di pensiero appena indicato – svanisce la tensione tragica ancora presente nel poema sul terremoto di Lisbona. Si scinde

⁴³ Nell'autore dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* la religione è l'ordinamento cruciale per garantire unità civile e bontà dei cittadini. Nella ricostruzione materialistica della storia serve invece da strumento surrettizio di legittimazione ideologica del dominio di classe.

⁴⁴ Per un'accezione non generica del concetto di «sociologismo» si veda A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. XLIV-XLVIII.

il nesso tra l'interrogazione filosofica sul male e l'impegno nel mondo per estirpare o limitare i mali contro i quali è possibile intervenire. Solo a questo livello l'accento ironico verso quanti s'interrogano ancora sulle questioni ultime viene in primo piano e assume la figura grottesca di Pangloss, che non è soltanto la pantomima dell'ottimista metafisico, ma dell'uomo che perde tempo, e fa perdere tempo agli altri, ponendo dilemmi inutili. La scepsti abbassa il suo baricentro e, mostrando il suo lato nichilistico, passa da interrogazione inesausta sulla verità a indifferenza verso di essa nel senso tipico del pirronismo, sia che si tratti di verità scientifica o morale. L'azione umana nel mondo diventa così – una volta separata dal lavoro del pensiero – un attivismo sganciato da ogni riferimento in grado di orientarla. È ciò che – come ho cercato di mostrare nei capitoli precedenti – riescono a evitare Montaigne e Pascal, rimanendo, pur in equilibrio precario, estranei, *positivamente* estranei, a tale logica. Il significato filosofico della loro politica *raisonnable* come alternativa al prometeismo razionalistico di Hobbes e al potenziale nichilismo della scepsti in versione neo-pirroniana è, nella sostanza, qui. E andrebbe approfondito più di quanto mi sia possibile fare in questa sede (nella quale, peraltro, mancano altri essenziali autori, tra i quali mi limito a menzionare Charron e La Mothe le Vayer).

Comunque sia: se la stilizzazione che ho proposto del percorso compiuto da Voltaire è accettabile, allora è chiaro che vi possiamo vedere, anticipata, la *forma mentis* che sempre più, nel lungo tragitto che porta dal secolo dei lumi a oggi, ha caratterizzato sia alcuni filoni egemoni della filosofia occidentale, sia il senso comune. E ciò con un singolare e curioso paradosso: man mano che le forme del male andavano radicalizzandosi, il pensiero filosofico si ritraeva, salvo poche eccezioni, dal misurarsi con esse. Fino ad autorizzare, quasi in chiusura del secolo XX e dopo l'esperienza dei totalitarismi, le dolenti parole di Luigi Pareyson:

«Mi ha sempre stupito il fatto che nell'immediato dopoguerra abbiano avuto grande diffusione filosofie esclusivamente dedite a problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza, mentre l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e del dolore in cui era precipitata. Com'è possibile, mi chiedevo, che la filosofia chiuda gli occhi di fronte al trionfo del male, alla natura assolutamente diabolica di certe forme di malvagità, alle più spaventose manifestazioni dell'efferatezza umana, alle orribili sofferenze inflitte dall'uomo all'uomo, e abbandoni queste atrocità [...] alla cupa desolazione dell'arte e alla dolente pietà della religione? Dopo fenomeni come l'olocausto, di fronte ai quali non è possibile che l'umanità intera non si senta colpevole, quelle filosofie mi sembravano di pura evasione e assurdamente rinunciarie. È auspicabile che le poche filosofie che non rimasero insensibili a quei problemi si vedano presto affiancate da altri movimenti, sì che questo secolo, che passa per un culmine di progresso e di civiltà, nell'imminenza della propria fine, si ripieghi su se stesso a considerare gli estremi di malvagità e di sofferenza di cui è stato capace, e s'immerga con tragica consapevolezza nella dolorosa problematica del male»⁴⁵.

Niente più di questo può essere qui accennato. Resta solo da dire che il processo di anestetizzazione della filosofia rispetto al problema del male e anche l'itinerario che ha portato a una certa inversione di tendenza, verificatasi nell'ultimo ventennio in diversi ambienti culturali, sono due storie che non possono essere narrate così in breve. Ho tentato di farlo più distesamente, anche se con molte carenze, altrove⁴⁶.

⁴⁵ L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 138.

⁴⁶ Cfr., tra gli altri, *Il "male politico". La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000; *Il chiaroscuro del mondo*, cit.; *L'impronta di ciò che è umano*. *Saggi di filosofia*, PLUS, Pisa 2006.

CAPITOLO SESTO

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: LA PAROLA, IL POTERE, LA VERITÀ

1. *La parola ribelle...*

Due delle forme più terribili del male sono la condanna al silenzio a cui un individuo o un'intera società possono essere forzati e, in stretta connessione con questa prima forma, il mancato riconoscimento o, peggio, la mistificazione del nostro *io* da parte degli altri. Trattare questi due argomenti senza transitare per Rousseau è francamente arduo. È appunto a Jean-Jacques che, nel proseguire la riflessione tratteggiata nel capitolo precedente, vorrei dedicare questo capitolo.

È difficile trovare un filosofo in cui la parola abbia ricevuto così tante modulazioni e sia stata così decisiva. Quasi unica è la sua capacità di calibrarla secondo i diversi argomenti che affronta: dalla politica alla pedagogia al romanzo. Certamente irripetibile è il grado di affidamento alla parola in tutto l'arco della sua esistenza. Si fa severa per fini di contestazione nei due *Discorsi*, rispettivamente sulle scienze, le arti e i costumi, e sulla disuguaglianza; è modulata con rigore nel *Contratto* per fondare i «*principes du droit politique*»; ne *La Nuova Eloisa* assume forma letteraria per narrare l'amore tragico di Julie e Saint Preux; infine si fa spesso aspra nelle *Confessioni*, nei *Dialoghi*, nelle *Fantasticherie*, perché Rousseau deve difendersi da nemici che vede (o immagina) intorno a sé, con le loro trame, le loro insidie, i loro segreti che lo costringono nell'isolamento, al quale solo la scrittura e il dialogo con se stesso riescono a sottrarlo.

E ogni volta la parola di Jean-Jacques intende essere parola di verità¹: contro il mondo dell'ingiustizia sociale e politica, contro il «dispotismo», contro la falsa educazione (*Emilio*), contro la persecuzione di cui si sente vittima innocente.

Cominciamo dalla *parola ribelle*: è quella che Rousseau, dopo l'*illuminazione* sulla via di Vincennes, lancia contro la civilizzazione corrotta che infesta il suo secolo. Ricostruisce l'amara vicenda in seguito alla quale – dopo la «chute du Trône de Constantin» – le «lettere», le «scienze», le «arti» hanno deformato i «costumi» delle società che, cedendo alla presunzione di essere illuminate dal progresso della conoscenza, non hanno visto e continuano a non vedere i danni che a tale progresso si sono accompagnati in Europa con sempre maggiore intensità².

La condanna, intrisa di un moralismo chiaramente erede del *Grand siècle*, tende a modularsi, man mano che Rousseau procede, come una vera e propria filosofia della storia, che coincide sostanzialmente con una teoria della decadenza della civiltà. Non per niente Jean-Jacques parla, mescolando *mélancholie* e *grandeur*, del suo «grande e triste Sistema»³, nel quale mostra come e perché la vicenda storica abbia dato luogo, nel suo corso, alla grande biforcazione tra raffinamento delle forme del sapere e delle «maniere», da un lato, e scomparsa progressiva della «vertu», dall'altro⁴. Non è il caso di tornare ancora una volta sui passaggi di questa critica, della quale fa parte integrante anche la polemica nei confronti delle arti che adornano e legittimano le catene con cui sono imprigionati i popoli dai loro capi.

La genealogia del male si amplia nel secondo *Discorso*. Qui, sviluppando un tema già accennato in alcune delle risposte

¹ Il suo è «le parti de la verité» (J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, III, p. 3).

² *Ibi*, pp. 6-11.

³ J.-J. Rousseau, *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, O. C., III, p. 105.

⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O. C., III, pp. 7-9.

che aveva dato ai numerosi interlocutori a proposito del primo *Discorso*, Rousseau conferisce maggiore coerenza al suo «sistema» attribuendo il male alla disuguaglianza nata dalla proprietà privata e dalla divisione del lavoro. Le scienze, le arti, le lettere divengono, a questo punto, non la causa diretta del regresso dei costumi, quanto l'ornamento esteriore di una società in mano ai ricchi. La ricerca delle cause del male si approfondisce e, man mano che sonda i processi storici nei quali esso si è variamente manifestato, investe il duro e nudo zoccolo delle cause materiali costituite dalla disuguaglianza, dall'ingiustizia, dall'illibertà che caratterizzano la società proprietaria, ultimo esito della vicenda umana dopo l'uscita dallo stato di natura. Di fronte a un quadro siffatto, l'esperienza politica di alcuni popoli e città antiche (prime fra tutte, Sparta e Roma repubblicana) appare come «un beau rivage»⁵ ormai abbandonato. Il saggio rimane legato al passato dalla nostalgia di quanto si è perduto, ma non si ferma qui. Affronta anche il problema di come riuscire a far sì che quel tipo di società – con i suoi costumi severi e morigerati, con la sua vocazione per il bene pubblico, con il suo coraggio militare e l'amore per gli ordinamenti liberi, con la sua indifferenza nei confronti delle sofisticherie in uso nei popoli moderni – possa essere sottratto alla logica della mera evocazione letteraria e diventare invece materia di un impegno intellettuale volto a mettere nero su bianco i «principi del diritto politico» (così, suona, com'è noto, il sottotitolo del *Contratto sociale*) innervandoli nella storia.

Per quanto, però, tale intento sia già presente nel *Discorso sulla disuguaglianza*, questo scritto, e a maggior ragione quello sulle scienze e sulle arti, rimangono esercizi di una parola in rivolta, contestatrice, modellata sul tono della denuncia più che della proposta. Rousseau assume la postura del censore che arriva a vedere le storture della società presente e cerca di porle sotto gli occhi dei suoi interlocutori, senza però che la

⁵ *Ibi*, p. 22.

virulenza polemica si condensi poi in un modello alternativo di convivenza. I passaggi impostati in senso non solo critico, com'è noto, ci sono, innanzitutto nel secondo *Discorso*, ma non fanno *sistema* allo stesso modo in cui, invece, lo fa la condanna portata contro la corruzione della società attuale. La *parola di verità* qui è critica dell'esistente, è reattiva, è negatrice; non assume ancora pienamente l'onere di indicare il positivo da sostituire al negativo. La linea argomentativa, soprattutto nel primo *Discorso*, procede piuttosto verso un uso fortemente polemico del tema della *docta ignorantia*, contrapposta alla presunzione degli eruditi, che ci vengono presentati come ridicolmente indaffarati nell'ostentazione del proprio sapere e nell'urtante apologia delle virtù taumaturgiche che attribuiscono alla conoscenza⁶. La parola veridica è scagliata contro una società in cui domina la *politesse*, con tutti i suoi caratteri negativi: la falsa cortesia, il contrasto tra essere e sembrare, il gioco delle apparenze, il continuo succedersi delle maschere nel teatro del mondo. In questo quadro, Socrate è contrapposto ai falsi sapienti e, nello stesso tempo, vale come il modello dell'uomo che coltiva la virtù e non fa sfoggio della sua sapienza⁷. Ma l'alternativa a tale stato di cose – che dovrebbe essere giocata nel presente e non nella sfera della sterile rievocazione dei bei tempi andati – rimane in secondo piano. Appare un po' di più nell'elogio del romano Fabrizio⁸. Anche in tal caso, peraltro, lo sfoggio di eloquenza prevale sul resto. Emerge con una certa forza nella risposta a Charles Bordes, ove i modelli di Sparta e di Roma repubblicana sono richiamati per denunciare l'«imbarazzo» degli avversari dinanzi a due casi storici che confermano, agli occhi di Rousseau, la fondatezza delle sue considerazioni sull'importanza delle leggi e dei costumi⁹. Ma siamo sempre entro il confine della polemica.

⁶ Cfr. *ibi*, pp. 13-14.

⁷ Cfr. *ibi*.

⁸ Cfr. *ibi*, pp. 14-15

⁹ J.-J. Rousseau, *Dernière réponse de J.-J. Rousseau*, O. C., III, pp. 83-89.

La parola ribelle sa, tuttavia, prudentemente temperarsi, adeguarsi, ammorbidirsi, se necessario, di fronte al potere. Il primo *Discorso* si chiude, infatti, in tono palesemente encomiastico, con l'invito ai monarchi perché meditino sui grandi vantaggi che avrebbe l'unione di «virtù», «scienza», «autorità», e sui benefici che nascerebbero per la felicità del popolo se ospitassero nelle loro corti i «sapiienti di prim'ordine», dai quali, con molta falsa modestia, Rousseau si esclude, collocandosi piuttosto tra gli «uomini comuni che il Cielo non ha dotato di così grandi talenti e che non destina a tanta gloria»¹⁰. *Captatio benevolentiae* nei confronti degli accademici di Digione che dovranno giudicare il *Discorso*, questa conclusione contrasta – nei contenuti se non nello spirito – con la *Dedica* che apre il *Discorso sulla disuguaglianza*, in cui l'elogio rivolto ai magistrati di Ginevra denuncia invece l'adesione sincera di Jean-Jacques al modello del «governo democratico saggiamente temperato»¹¹ che egli vede incarnato nella repubblica fondata da Calvino. Verrà il tempo in cui il parere su Ginevra cambierà e si capovolgerà in un'aspra polemica. Ma, per ora, anche nella *Dedica*, abbiamo l'esempio di una parola ribelle che si attenua. In questo caso lo fa non per piaggeria, ma perché ha trovato (o crede di aver trovato) la dimora in grado di ospitarla e di capirla, ha intravisto almeno un porto cui dirigersi nel disordine delle società attuali, quel disordine la cui genealogia è l'oggetto del lungo scritto che segue l'omaggio alla sua repubblica.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O. C., III, p. 30.

¹¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Dedica alla repubblica di Ginevra*, O. C., III, p. 112. D'ora in poi, *Discours sur l'inégalité*.

2. ... e il suo prezzo

Non ci si rivolta, però, senza pagarne il prezzo. E, fino all'ultimo, Jean-Jacques lo pagherà. E sarà caro. Forse mai il conflitto tra la parola veridica e il potere ha assunto i toni che ha nel racconto consegnatoci nelle *Confessioni* e nei *Dialoghi*.

Se vogliamo rendere ragione di questa affermazione, dobbiamo mettere in primo piano quanto Rousseau ci dice circa le strategie ordite dal potere contro la *parola di verità*. Le ha ricostruite nei *Dialoghi*, com'è ben noto. Vi descrive e vi smaschera i dispositivi che il potere ha predisposto per neutralizzare non solo la sua opera sovvertitrice ma soprattutto lui stesso, Jean-Jacques. Il punto di partenza è già chiarito nella presentazione («L'argomento e la forma di questo scritto»): intorno a sé avverte il «mistero» e il «silenzio profondo, universale», questo «silenzio spaventoso e terribile»¹² che lo circonda. Dichiarò che su di lui è stato emesso un giudizio di condanna che non ha avuto e non potrà mai ottenere la certificazione formale di alcun tribunale al mondo. O, meglio, l'ha avuta (a Ginevra, a Parigi), ma il giudizio fondamentale, quello che ha teso intorno a Jean-Jacques una cintura di sicurezza che è tanto più efficace quanto meno risulta visibile, non proviene dalle aule di giustizia, giacché non costituisce materia per tribunali: sfugge alla legge, anche se gli vale una condanna alla morte civile. Proviene da «tutta una generazione», a Parigi, in Francia, nell'Europa intera¹³. Jean-Jacques è libero, eppure è prigioniero, più di quanto lo sia mai stato qualsiasi uomo in catene. Al potere non è bastato giudicarlo secondo le normali procedure. Ha agito anche, anzi soprattutto, per altre vie, tanto inedite quanto terribili: ha manomesso l'identità di Jean-Jacques mistificandola senza riguardi, con tutti i mezzi, cercando ogni complicità possibile.

¹² J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, O. C., I, p. 662. D'ora in poi, *Dialogues*.

¹³ *Ibi*.

L'ha fatto apparire un uomo detestabile, in modo da screditare, attraverso quest'immagine fittizia dell'autore, i suoi scritti.

Nel primo dialogo tale strategia, tutta mirata a costruire una rappresentazione del personaggio a uso e consumo dei suoi avversari – quindi non disinteressato, generoso, virtuoso, ma ipocrita, corrotto, mentitore –, è descritta lungamente. Non abbiamo bisogno di seguirla nei dettagli, talvolta ossessivi. Interessante è, comunque, il passaggio in cui il «Francese» riassume un po' il tutto. Convinto, ingenuamente e falsamente, dei misfatti di «Jean-Jacques», li spiega a «Rousseau», che di Jean-Jacques ha letto ed ammira gli scritti, pur non conoscendo direttamente l'autore¹⁴. Racconta che Jean-Jacques, con le «sue brutali declamazioni», aveva maldisposto e attaccato i rappresentanti dei più diversi ceti sociali ed era dunque naturale che il pubblico e lo stesso governo fossero pronti a provvedere:

«Con molta destrezza, un po' di denaro e grandi promesse conquistarono tutti quelli che gli erano vicini e pervennero così per gradi a essere informati di quanto lo riguardava ancor meglio di quanto lo fosse lui stesso. Il frutto di tutti questi accorgimenti fu la scoperta e la prova di quello che avevano intuito appena i suoi scritti iniziarono a fare rumore, cioè che questo grande predicatore di virtù altri non era se non un mostro carico di crimini nascosti, e che mascherava l'anima di uno scellerato dietro l'apparenza di un galantuomo [*honnête homme*]»¹⁵.

Ma il potere è andato oltre: ha fatto gravare sulla sua vittima una cappa di colpevolezza tale da inseguirlo ovunque, senza che egli potesse in alcun modo discolarsi. A differenza di Kafka, Jean-Jacques sa di essere innocente, rivendica continuamente la bontà del suo cuore («puro come il cristallo»¹⁶). Ma di lui è stata creata una figura, un *doppio*, che dell'uomo

¹⁴ *Ibi*, pp. 663-664.

¹⁵ *Ibi*, pp. 701-702. Per esteso vedi *ibi*, pp. 705-707 (I dialogo).

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, O. C., I, p. 446 (libro IX).

buono non ha nulla: tutti sanno solamente di un Jean-Jacques subdolo, immorale, falso. La realtà è diversa, anzi opposta, ma la quasi totalità degli uomini e delle donne del suo tempo crede reale il personaggio messo in scena dal potere: «il pubblico, ricedutosi poco a poco dei giudizi favorevoli che aveva sostenuto per così tanto tempo, vide ormai solo esibizione dove aveva prima visto coraggio, bassezza dove aveva visto semplicità, furfanteria dove aveva visto disinteresse, ridicolo dove aveva visto originalità»¹⁷.

Resta da capire, però, perché la trama è stata ordita, cioè seguire l'«ipotesi generale» che contiene tutte le altre e le rende, agli occhi dell'autore dei *Dialoghi*, veridiche e non incubi di un visionario¹⁸. Il perché risiede, come proclama Rousseau, nel fatto che i principi delle sue opere contrastano con lo spirito del tempo, con i costumi dominanti, con la direzione egemone della *philosophie*, la quale, dietro le false parole d'ordine della libertà, compie un'opera distruttrice dei fondamenti della buona vita individuale e sociale:

«gli appassionati demolitori di ogni religione, di ogni coscienza, di ogni libertà, di ogni morale, attaccati nel vivo dalle sue censure, dovevano odiarlo [...]. Una volta ispirata, quest'avversione si estende, si comunica man mano nelle famiglie, nelle società, e diventa in qualche modo un sentimento innato che si consolida [...] attraverso l'opinione del pubblico»¹⁹.

Qui sta il punto attorno al quale – Jean-Jacques ne è certo – gravita tutto. Sta, cioè, nel «governo degli spiriti» da parte di una minoranza in cui si trovano riuniti i rappresentanti della *philosophie* e i Grandi, fino a giungere ai vertici del potere, comprendendo così tutti quelli che l'autore del *Contratto sociale* e dell'*Emilio* aveva attaccato e in cui aveva generato un'av-

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Dialogues*, O. C., I, p. 703 (primo dialogo).

¹⁸ *Ibi*, p. 663 («L'argomento e la forma di questo scritto»).

¹⁹ *Ibi*, p. 889 (secondo dialogo).

versione che li ha spinti a predisporre con ogni cura e pazienza la trama nella quale alla fine egli si sente irretito senza scampo.

Il metodo non è nuovo e ha, per Rousseau, un referente molto preciso: i Gesuiti. Se i *philosophes* sono stati e sono nemici dei seguaci di Ignazio di Loyola, ciò accade solo «per gelosia di mestiere». E, infatti, ora, gli «apprendisti filosofi», dopo aver imparato a governare «gli spiriti con lo stesso imperio e con la medesima abilità con cui gli altri [cioè, appunto, i Gesuiti] dirigevano le coscienze, più sottili in quanto sanno nascondersi meglio quando agiscono, sostituendo a poco a poco l'intolleranza filosofica a quella religiosa, diventano senza che ce ne accorgiamo così pericolosi come i loro predecessori»²⁰. La congiura è diretta, quindi, verso l'opera di Jean-Jacques, ma la colpisce attraverso la denigrazione dell'autore, non direttamente. Con i Gesuiti è nata un'epoca nuova nel rapporto tra scrittura e potere. A partire da loro, ciò che conta in tale rapporto è il governo dell'«*opinion publique*», quel governo che i *philosophes* hanno ereditato e perfezionato nella forma del dominio sugli spiriti. Le loro azioni sono attentamente e scrupolosamente sottratte allo sguardo del pubblico, che subisce gli *effetti* di questa manipolazione senza vedere le mani che muovono i fili dei burattini dietro il palcoscenico.

Si direbbe che la commedia messa in scena dai *philosophes* anticipi l'elaborata regia che sovrintende all'inconsapevole *show* di Truman in un film divenuto ai nostri tempi giustamente celebre. Ma, mentre Truman si rivolta al suo creatore e guadagna la libertà, Jean-Jacques, al colmo della disperazione, proprio a Dio si affida come all'ultimo rifugio per custodire la sua autenticità violata dagli uomini: «Destinato a essere, in questa vita, la vittima dell'errore e della menzogna, attendo l'ora della mia liberazione e il trionfo della verità, senza più cercarle in mezzo agli uomini»²¹.

²⁰ *Ibi*, p. 890 (secondo dialogo).

²¹ *Ibi*, p. 986 («Storia dello scritto che precede»).

La radice della trama di cui Rousseau si sente vittima – come lui stesso ci dice ripetutamente – sta nell'intolleranza che sempre più ha caratterizzato il pensiero dei *lumi* e che è consistita nel passaggio da un uso della ragione critico e costruttivo a un uso che è diventato unicamente distruttivo. Ed egli, per non aver voluto cedere al conformismo cui la *philosophie* ha invece ceduto, ne è vittima. Sconta sulla sua persona i delitti di un'intera epoca.

L'intolleranza ha, nel tempo in cui ormai l'*esprit* si è affinato al massimo, mezzi assolutamente nuovi e ben più efficaci dei tribunali ecclesiastici, delle torture, dei roghi sui quali l'Inquisizione bruciava infedeli ed eretici. Può indirizzare gli uomini con strumenti che all'Inquisizione erano sconosciuti; ed è in grado di usare, per soddisfare il suo «orgoglioso dispotismo»²², tecniche molto più sottili. Lo scetticismo e l'incredulità portano al *despotisme* perché i suoi sostenitori, avendo abbandonato ogni certezza, si affidano ormai solamente, per accreditare le loro tesi, ai più bassi istinti umani: «L'indifferenza filosofica assomiglia alla pace dello Stato sotto il dispotismo; è la pace della morte, più distruttiva della guerra stessa»²³. Non siamo per nulla lontani da quanto dirà Tocqueville in pagine memorabili della *Democrazia in America*. Questo dispotismo è non meno efficace di quello dell'antica religione, ma è diverso perché può poggiare su due elementi che la religione tradizionale frenava: l'indifferenza²⁴ e il progressivo isolamento degli individui, che li porta, poco a poco ma irresistibilmente, verso l'egoismo²⁵. Una «generazione di despoti» non può che adottare una «dot-

²² *Ibi*, p. 890.

²³ J.-J. Rousseau, *Émile*, O. C., II, p. 633.

²⁴ Scrive Rousseau: «Se l'ateismo non fa versare il sangue degli uomini, ciò avviene meno per amore della pace che per indifferenza per il bene» (*ibi*, p. 635 n.).

²⁵ Ancora: «Questi principi non portano a uccidere gli uomini, ma gli impediscono di nascere [...] riducendo ogni affetto a un segreto egoismo, funesto tanto alla propagazione della vita che alla virtù» (*ibi*, p. 633 n.).

trina tanto superba» come quella che «non ammette né vizio né virtù nel cuore dell'uomo»²⁶.

Eppure, l'aspetto saliente dell'autodifesa di Rousseau nei *Dialoghi* non è solo né soprattutto la rivendicazione della sua rettitudine contro il nichilismo crescente. Si ponga attenzione alla domanda che «Rousseau», quando siamo ormai quasi in conclusione del secondo dialogo, pone al «Francese»:

«Pensate che con una simile disposizione di spirito si riesca a essere equi e a percepire le cose come sono? Con occhi così incantati, si potrebbero guardare Socrate, Aristide, un Angelo, Dio stesso, e credere sempre di vedere un mostro infernale». «Secondo la mia spiegazione – continua Rousseau – un piccolo numero di persone abili, potenti, intriganti, d'accordo da lungo tempo [...], fa sì che tutto cospiri contro un innocente che ci si è preoccupati di caricare di crimini impedendogli ogni mezzo di disculparsene»²⁷.

Quella che si può definire, letteralmente, la costruzione dell'immagine pubblica di Jean-Jacques da parte dei suoi avversari è resa possibile, prima che da ogni altro motivo, dalla fondamentale circostanza che gli uomini del *tempo delle maschere* – denunciato già dal primo *Discorso* –, ormai isolati gli uni dagli altri e prigionieri degli inganni dell'amor proprio, accecati dalle illusioni di un mondo ridotto alla logica delle apparenze, senza più nulla da condividere se non la comune rincorsa verso la soddisfazione di bisogni sempre più effimeri (e per questo sempre più imperiosi²⁸), sono diventati i soggetti ideali per cedere a questa sostituzione del reale con l'immaginario, a questa macroscopica finzione che non riescono più a distinguere dalle altre mille simulazioni del loro universo onirico. Rousseau, qui, eredita chiaramente l'intuizione di Pascal

²⁶ J.-J. Rousseau, *Dialogues*, O. C., I, p. 891 (secondo dialogo).

²⁷ *Ibi*, p. 893 (secondo dialogo).

²⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, O. C., III, pp. 529-530 (X, 1).

sui poteri dell'immaginazione²⁹. Pascal aveva osservato che le «corde dell'immaginazione» sono elementi costitutivi della società della concupiscenza, eretta in un primo momento sul compromesso dei «partiti» più forti³⁰, ma in seguito cementata appunto su tutte quelle «grandeurs d'établissement»³¹ che mascherano la mancanza di fondamenti *veri*, cioè giusti, del potere. Le toghe rosse, gli ermellini, i berretti a quattro spicchi, che vestono i magistrati e i medici³², sono espressioni di quel *codice dell'apparenza* su cui si regge, dopo il peccato originale, l'ordine dell'amor proprio che si traveste da amore degli altri.

Per il fatto di essere implicito e non dichiarato, il debito di Rousseau nei confronti di questa particolare coniugazione del tema dell'*imagination* non è certo meno grande. La menzogna sull'identità di Jean-Jacques ha successo perché ormai *tutto* è divenuto menzogna, apparenza, finzione, maschera.

Si noti bene però che l'«opinione pubblica» ha un doppio volto. Da un lato, nella società del *Contratto*, cioè in una comunità basata sulla trasparenza dei cuori, sulla libertà, sull'uguaglianza, sulla condivisione, è un fattore cruciale per la tenuta del legame sociale³³. Invece, nelle società corrotte che infestano ormai il mondo, finisce per soggiacere alle regole dell'inganno, diviene un potere terribile per la forza stessa della sua massa indifferenziata ma inesorabile come una valanga, pronta a travolgere ogni ostacolo. Di per sé, è fluttuante, mobile, ondeggiante, ma, proprio per questo, diviene malleabile alle pressioni del potere, a quell'alleanza tra falsa sapienza e autorità dispotica che è l'esatta inversione del modello con cui si chiudeva il primo *Discorso* quando auspicava, come si ricorderà, l'unità d'intenti tra sapienza, autorità e virtù. Alla censura dei costumi,

²⁹ Cfr. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 104-116, pp. 1116-1121.

³⁰ Cfr. *ibi*, pp. 1162 (fr. 289). Si ricordi, *supra*, il capitolo 3.

³¹ B. Pascal, *Trois discours sur la condition des Grands*, in *Oeuvres complètes*, cit., p. 618 (secondo discorso).

³² Cfr. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 104, p. 1118.

³³ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, pp. 458-459 (IV, 7).

teorizzata nel *Contratto* quale mezzo per conservarli e renderli stabili³⁴, si sostituisce la manipolazione degli spiriti, quando ormai i costumi, nel senso antico del termine, cioè come elementi dell'unità civica, non esistono più. Ognuno, abbandonato a se stesso, diventa vittima potenziale delle fantasie partorite dal suo amor proprio che nulla più arresta.

Molto prima di Alexis de Tocqueville e di John Stuart Mill, Rousseau ha individuato alcuni meccanismi essenziali della potenziale tirannia dell'opinione pubblica; e, per alcuni aspetti, cioè là dove denuncia gli aspetti perversi di questo immenso e nuovo potere, va oltre quanto sia l'uno che l'altro hanno scritto dopo di lui.

Mi pare che tale considerazione sia applicabile in modo particolare al nesso tra parola, potere e verità. Alla *parola ribelle*, alla parola che il potere non può tollerare per la forza eversiva della verità che con essa viene pronunciata, il potere oppone, come elemento di neutralizzazione, la menzogna e il silenzio. La non-verità su Jean-Jacques è attentamente fabbricata, diffusa, incuneata negli spiriti:

«Hanno fatto in modo che, libero in apparenza in mezzo agli uomini, egli non avesse con loro alcun legame reale, che visse solo nella folla, che non sapesse nulla di quanto si faceva e si diceva intorno a lui, soprattutto di ciò che lo riguardava e l'interessava di più, che si sentisse dappertutto legato da catene delle quali non poteva né mostrare né vedere il minimo segno. Gli hanno elevato intorno dei muri di tenebra impenetrabili ai suoi sguardi; l'hanno seppellito vivo tra i viventi. Ecco, forse, la più singolare impresa che mai sia stata realizzata»³⁵.

Il silenzio opera in una duplice direzione. Per un verso, tutti tacciono con Jean-Jacques nel momento stesso in cui, però, cooperano attivamente a screditarlo:

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ J.-J. Rousseau, *Dialogues*, O. C., I, p. 706 (primo dialogo).

«La base del sistema che seguono nei suoi confronti consiste nel dovere che ci si è imposti di smascherarlo per bene, di farlo ben conoscere da tutti, e ciò nondimeno di non avere con lui alcuna spiegazione, di impedirgli ogni conoscenza dei suoi accusatori e ogni delucidazione circa le accuse che gli si muovono»³⁶.

Per altro verso, Jean-Jacques è condannato al silenzio:

«Si è trovato il modo di rendergli Parigi un luogo più terribilmente solitario delle caverne e dei boschi, nel quale non trova, pur in mezzo agli uomini, alcuna comunicazione, né consolazione, né consiglio, né lumi, niente di tutto ciò che potrebbe aiutarlo a orientarsi, un labirinto immenso nel quale non gli si lascia intravedere nelle tenebre se non direzioni false che lo fanno smarrire sempre più»³⁷.

Così, la parola è radicalmente e totalmente disattivata come mezzo di comunicazione e vale ormai soltanto come dispositivo di falsificazione della verità. Ma il punto saliente è che questa verità non riguarda solo affermazioni più o meno occasionali e scritti più o meno sistematici. Riguarda, oltre ciò, la verità inerente al soggetto in quanto tale; coinvolge la sua identità, distorce il senso della sua stessa esistenza. La «plus singulière, la plus étonnante entreprise qui jamais ait été faite» consiste esattamente nell'aver creato questa sottile ma immane potenza che viola l'essere stesso dell'individuo riducendolo a *rappresentazione*. La rappresentazione, a sua volta, è frutto di un immaginario sociale esso stesso guidato e manipolato da un'accorta regia, che nel caso di Jean-Jacques è costituita dai *philosophes* e dal governo, uniti dall'odio contro un «Autore i cui scritti sediziosi erano ispirati all'austerità repubblicana» e che pretendeva che «i Principi fossero giusti, i popoli fossero liberi, e tutti obbedissero alla legge»³⁸.

³⁶ *Ibi*, p. 724 (primo dialogo).

³⁷ *Ibi*, p. 713 (primo dialogo).

³⁸ *Ibi*, p. 706 (primo dialogo).

È la verità dell'io, quindi, che ne va di mezzo, la *verità dell'esistenza*, non la mera verità delle idee professate e rese pubbliche attraverso le opere. A questa verità, ormai, il potere sa di poter mirare, è questa verità che tenta di padroneggiare, è a questa profondità che cerca di pervenire con gli strumenti che adesso possiede e di cui Rousseau può osservare, dato il tempo in cui vive, solo i primi esempi. E lo fa con uno sguardo, si direbbe, molto lungo quanto all'intuizione dei fini cui possono essere, e saranno più tardi, piegati.

La potenza di questi strumenti non è, però, l'unico fattore in gioco. L'altro è l'estrema vulnerabilità di individui che, presi nella divorante logica dell'amor proprio ed esaltati dall'enorme potere di trasformazione del mondo che hanno scoperto di avere, vivono ormai in una dimensione nella quale tutto, compreso il soggetto umano, sembra non solo poter essere oggetto di appropriazione, ma anche e soprattutto di *fabbricazione*. Sappiamo bene quanto quest'aspetto sia stato colto e sottolineato da molti degli interpreti del fenomeno totalitario – prima fra tutti, Hannah Arendt. E sappiamo bene, oltre a questo, come sia accaduto sovente a Rousseau di essere collocato tra i precursori della mentalità totalitaria. Eppure, se un elemento è innegabile nei *Dialoghi*, esso consiste nel fatto che qui (e non solo qui) Rousseau si situa esattamente *all'opposto* di questa mentalità in embrione. Anzi, ne è vittima. La denuncia. Ne anticipa, talvolta con sorprendente acutezza, le potenziali conseguenze sull'identità morale del soggetto umano e, ancor più radicalmente, sulla sua identità *tout court*. Ciò che intravede e da cui si sente schiacciato è l'enorme e invadente presenza di un giudizio pubblico che lo insegue ovunque e che è opera di una moltitudine facilmente manovrabile, a causa della sua condizione di dispersione atomistica. Il potere la indirizza e la orienta, rendendola anche attivamente partecipe dei suoi disegni.

3. *La parola libera*

D'altra parte, questo – come ci viene spiegato alla fine del cap. 6 e nel cap. 7 del II libro del *Contratto* – è il destino di ogni «multitude» che non arrivi a costituirsi in forma di «peuple». Moltitudine è dispersione atomistica, è dominio del particolare, è mancanza di ogni unità, di ogni volontà e intenzione comuni. Lo aveva già osservato magistralmente Hobbes nel *De Cive*³⁹. Anche Rousseau accetta tale resoconto quando si tratta, nel bel mezzo del *Contratto sociale*, di mostrare in che modo gli uomini, «tels qu'ils sont»⁴⁰, possano trasformarsi da moltitudine in popolo e così giungere a creare la comunità conforme ai principi del diritto politico.

Come si sa, Rousseau sostiene che, in linea di principio, le leggi devono avere il popolo come «autore»⁴¹. Ma un popolo non esiste in natura né nasce spontaneamente. «Instituer un peuple»⁴² è, quindi, il problema che va risolto perché la società ben ordinata possa tradursi, da disegno astratto, in realtà concreta. Si ricordino i termini con i quali Rousseau evidenzia, nel capitolo 6 del libro II del *Contrat*, l'incapacità della moltitudine di governarsi secondo ragione prima di essere ordinata a questo fine:

«Il Popolo sottomesso alle leggi ne deve essere l'autore: solo coloro che si associano hanno il diritto di stabilire le condizioni della società. Ma come le stabiliranno? [...]. In qual modo una moltitudine cieca, che spesso non sa quello che vuole, perché raramente sa ciò che per lei è bene, potrebbe da sola realizzare un'impresa così grande e così difficile com'è quella di un sistema di legislazione? Da se stesso il popolo vuole sempre il bene, ma non sempre, da se stesso, lo vede. La volontà generale è sempre

³⁹ Cfr. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., pp. 157-160 (VI, 1).

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, p. 351 (libro I).

⁴¹ *Ibi*, p. 380 (II, 6).

⁴² *Ibi*, p. 381 (II, 7).

retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato [...]. I singoli vedono il bene che rifiutano, mentre la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno allo stesso modo bisogno di guide: è necessario costringere gli uni ad adeguare le loro volontà alla loro ragione e insegnare all'altra a conoscere ciò che vuole. Allora dall'opera di rischiaramento della collettività risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale, la puntuale collaborazione delle parti e infine la maggior forza del tutto»⁴³.

Per porre riparo a questa cecità è introdotta la figura taumaturgica del Legislatore, quasi un dio tra gli uomini, cui spetta il compito di stabilire le leggi fondamentali e di porre le basi per la formazione del popolo. Quanto a questo secondo aspetto, il capitolo 7 è chiaro e calzante:

«Colui che osa tentare l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un più grande tutto, da cui questo individuo riceva in qualche modo la sua vita e il suo essere; di trasformare la costituzione dell'uomo per fortificarla, di sostituire un'esistenza relazionale e morale a quella fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura»⁴⁴.

L'educazione pubblica, la scrupolosa conservazione di buoni costumi, la religione civile, sono tutti elementi finalizzati, pur nella loro diversità, ad attivare e a conservare ben saldo il legame sociale. È solo a tali condizioni che il popolo diviene un'unità e che alla mera «agrégation» di individui rinchiusi nella loro indipendenza si può sostituire l'«association»⁴⁵ tenuta insieme dalla virtù e quindi capace di legiferare su se stessa seguendo la volontà generale, che è volontà razionale e, come tale, diretta all'universale.

⁴³ *Ibi*, p. 380 (II, 6).

⁴⁴ *Ibi*, p. 381 (II, 7).

⁴⁵ Su «agrégation» e «association» cfr. *ibi*, p. 359 (I, 5).

Dunque, nel *Contratto sociale* la *parola ribelle*, una volta adempiuto, nei capp. 1-4, dedicati alla contestazione delle teorie tradizionali sul fondamento dell'«ordine sociale», il suo compito critico, assume la forma del discorso dettato dal «droit naturel raisonné»⁴⁶. Così facendo, crea lo spazio teorico – e la possibilità storica – per l'esercizio della *parola libera*. Il suo luogo proprio è l'assemblea in cui il popolo delibera sovranamente sulle leggi, con ciò realizzando la propria autonomia dopo aver rotto le catene non solo del dispotismo, ma di quello che, come abbiamo visto, ne è la diretta e inevitabile conseguenza, cioè la dipendenza del pubblico dalla volontà del potere e dei suoi variegati rappresentanti, siano essi i *philosophes*, i Grandi, il monarca. Ma non solo: spezzare le catene significa anche infrangere il muro dell'opinione irriflessa, il vuoto creato dall'incapacità di coltivare un giudizio appropriato sulle cose e sugli uomini, l'omologazione che nasce quando tra gli individui dominano l'uniformità, il conformismo, l'appiattimento⁴⁷ e, quindi, il rischio di essere esposti a ogni disegno manipolatorio.

La *parola libera* è quella pronunciata in pubblico quando il popolo, dopo aver acquisito nell'«état civil» la capacità di autodeterminazione, cioè la «liberté morale»⁴⁸, si impegna nella ricerca del bene comune attraverso la deliberazione sulle leggi. Ora la parola, emancipata dalle costrizioni, non ha più nel potere dispotico l'avversario da smascherare e da vincere, ma è essa stessa che, nella rete dell'interlocuzione, esprime la sovranità della «raison publique»⁴⁹. Né è manifestazione della menzogna, ma diventa, per i membri della corpo comune, ricerca della verità della e nella prassi. Svincolata dalla logica dell'apparire, non serve per dissimulare, usando le tecniche della ragion di Stato e i «*mystères du cabinet*»⁵⁰, ma propone

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, O. C., III, p. 329 (II, 4).

⁴⁷ Si rammenti il primo *Discorso* (O. C., III, p. 8).

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, pp. 364-365 (I, 8).

⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O. C., III, p. 248.

⁵⁰ *Ibi*, p. 253.

ogni legge e decisione al giudizio comune nello spazio libero dell'assemblea. Non occulta, ma si schiude al confronto in vista dell'interesse pubblico, fondamento della convivenza giusta⁵¹.

La verità, perseguita attraverso la «*délibération*», coincide con il consenso che le diverse opinioni ricevono di volta in volta nella discussione assembleare. In questo campo, il principio di maggioranza è la regola che sovrintende alla presa delle decisioni⁵². Non si tratta – come nelle *Confessioni* e soprattutto nei *Dialoghi* – della parola che proclama la verità di fronte al potere ingiusto, ma della parola che – finalmente ospitata nella sua dimora appropriata, la «*république*» – rende operante, nella deliberazione tra i cittadini, il potere sovrano, la cui essenza sta proprio in questo agire comune entro lo spazio pubblico⁵³. In tali condizioni risultano fondamentali l'autonomia di giudizio di ciascun individuo⁵⁴ e lo sforzo, da parte di ogni *citoyen*, di rendere egemone il «generale» dentro di sé prima ancora che nell'assemblea⁵⁵.

Là dove la *parola libera* diviene sovrana e là dove la libertà di parola è il fondamento della decisione politica, non vi è più spazio né per il segreto del potere, né per alcuna forma

⁵¹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O.C., III, p. 368 (II, 1).

⁵² Cfr. *ibi*, p. 440 (IV, 2).

⁵³ Se teniamo conto di questa idea di potere come potenzialità che emana dalla deliberazione nell'arena pubblica e che si oppone all'idea di potere come espressione delle «*maximes d'état*», il repubblicanesimo di Rousseau può essere collegato, senza forzature, alla concettualizzazione del «potere» in H. Arendt (*Vita activa. La condizione umana*, tr. it di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991³, pp. 146-153 [§ 28]).

⁵⁴ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, pp. 371-372 (II, 3).

⁵⁵ J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, O. C., III, p. 286. «La première et la plus importante maxime du gouvernement légitime ou populaire, c'est-à-dire de celui qui a pour objet le bien du peuple, est donc, comme je l'ai dit, de suivre en tout la volonté générale; mais pour la suivre il faut la connaître, et sur-tout la bien distinguer de la volonté particulière en commençant par soi-même; distinction toujours forte difficile à faire, et pour laquelle il n'appartient qu'à la plus sublime vertu de donner de suffisantes lumières» (*Discours sur l'économie politique*, III, pp. 247-248).

di tirannia dell'opinione pubblica. L'autolegislazione collettiva introduce la trasparenza e cancella la menzogna.

La riflessione su questo punto non può però rimanere nel generico e richiede un'analisi più puntuale.

Rousseau non riconosce all'assemblea sovrana la facoltà di proporre le leggi, che è compito del governo. Le attribuisce, però, il pieno diritto di esprimere il proprio parere su quelle che le vengono presentate. Questa è una competenza inalienabile del corpo sovrano e si realizza nel «droit d'opiner», inseparabile dall'esercizio della sovranità⁵⁶. Nelle *Lettere dalla montagna*, e precisamente in un'importante nota della lettera VII, Rousseau distingue i tre atti di «voter», «délibérer», «opiner». Dopo aver rilevato che sono «tre cose molto diverse», precisa che

«*Deliberare*, significa ponderare il pro e il contro; *esprimere la propria opinione* [*opiner*] significa manifestare il proprio parere e motivarlo; *votare* significa dare il proprio suffragio, quando non resta più che raccogliere i voti. Si sottopone innanzitutto la materia alla deliberazione. Al primo turno si esprime la propria opinione; all'ultimo si vota»⁵⁷.

Pur distinti, questi tre atti sono, ciò nondimeno, altrettanti fattori essenziali nell'esercizio della sovranità. La votazione, come risulta chiaro dal passo appena citato, non può che essere la fase conclusiva, necessariamente preceduta dalle altre e ad esse strettamente legata. La libertà di parola nell'assemblea è il presupposto della deliberazione⁵⁸.

Se le cose non stessero così, la votazione finirebbe per essere semplicemente un rituale in cui l'assemblea sovrana si limita, in totale passività, a dichiararsi su proposte nel merito

⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, O. C., III, p. 830 (lettera settima)

⁵⁷ *Ibi*, p. 833.

⁵⁸ Quando queste condizioni vengono meno, «i cittadini, caduti in servitù, non hanno più né libertà né volontà» (*Du contrat social*, p. 439 [IV, 2]).

delle quali non può entrare. Oppure si ridurrebbe a una pura e semplice «acclamazione», che è l'esatto opposto della «deliberazione» e che, per esempio, dominava a Roma nel tempo della sua decadenza⁵⁹. Per nessuna ragione si possono privare i cittadini del diritto di *délibérer* e di *voter* in ogni atto della sovranità. Ciò rimane vero anche se la storia ci insegna che, nella dinamica interna delle società politiche meglio costituite, è tendenza costante del governo quella di monopolizzare i diversi atti costitutivi dell'esercizio della sovranità, in particolare quelli di «opiner», «diviser», «discuter», che l'esecutivo si preoccupa in genere «di riservare solo ai suoi membri»⁶⁰.

Non è certo senza significato che proprio nell'eliminazione del diritto di deliberare secondo le regole così definite e, in particolare, attraverso la discussione sulle leggi Rousseau denunci un caso tipico di violazione dei diritti spettanti al popolo sovrano. Nelle *Lettere dalla montagna*, attaccando la prassi politica invalsa a Ginevra dopo il Regolamento di mediazione del 1738, critica il fatto che ormai nei Consigli generali, cioè nell'assemblea che dovrebbe essere sovrana, «on ne peut rien proposer [...], on n'y peut délibérer sur rien»; il Piccolo Consiglio, che avrebbe dovuto essere il semplice esecutore delle decisioni del Consiglio Generale, ne è diventato, usurpandone le competenze, il «padrone». E Rousseau annovera, tra le violazioni più gravi dei diritti del Consiglio generale, proprio l'interdizione del «droit d'opiner». A questa prassi deteriore oppone l'esempio delle assemblee nell'antica Atene, in Roma repubblicana, nel Maggior Consiglio veneziano, nel parlamento inglese, in cui «chaque membre a le droit de parler»⁶¹. Ovviamente – come troviamo scritto nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* quando viene trattato il problema delle Diete

⁵⁹ *Ibi*, pp. 439-440 (IV, 2).

⁶⁰ *Ibi*, p. 439 (IV, 1).

⁶¹ J.-J. Rousseau, *Lettres de la montagne*, O. C., III, pp. 830-831 (lettera settima).

ordinare e straordinarie – le declamazioni fini a se stesse sono evidentemente dannose. Ma questo non toglie, anzi riconferma, il valore della discussione correttamente intesa: «le lunghe e vuote arringhe che fanno perdere tempo prezioso sono un gran male, ma è un male molto più grande che un buon cittadino non osi parlare quando ha delle cose utili da dire»⁶².

Nel capitolo 4 del III libro del *Contratto sociale* Rousseau scrive che, al momento della deliberazione, i cittadini non dovrebbero avere «alcuna comunicazione tra loro». Ma bisogna tener conto che, in questo caso, non sono a tema il ruolo e il valore della discussione pubblica, quanto piuttosto i pericoli legati all'interferenza negativa delle «sociétés particulières» sul processo deliberativo e sulla manifestazione della «volontà generale»⁶³. Anche se leggiamo il capitolo 1 del IV libro, non dovrebbe essere difficile capire che il giudizio apparentemente negativo pronunciato sulla discussione pubblica delle leggi non riguarda per nulla la funzione del dibattito in quanto tale. Ha, invece, di mira la sua forma degenerata, che emerge quando il vero scopo di quanti intervengono non è il raggiungimento dell'interesse comune, ma la tutela di posizioni di privilegio, individuali o di gruppo. In tal caso, ma solo in tal caso, alla parola come tramite dell'intesa discorsiva si sostituisce l'eloquenza, che serve non a scambiare pareri con l'obiettivo di raggiungere un accordo ponderato, ma a mascherare l'interesse particolare che tenta di abbellire l'egoismo mediante la retorica del bene comune. L'eloquenza fa parte della società delle maschere, è una delle tante espressioni del contrasto tra essere e sembrare, della simulazione, della falsità. Tant'è vero che domina quando le società politiche sono in decadenza e si accompagna all'aumento del tasso di conflittualità nel corpo sociale⁶⁴.

⁶² J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O. C., III, p. 983.

⁶³ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, pp. 371-372.

⁶⁴ Cfr. *ibi*, p. 438.

In sintesi: la «volontà pubblica trae la sua autorità dalla ragione che l'ha dettata»⁶⁵ proprio perché è soprattutto l'espressione della retta volontà dei *citoyens* riuniti in assemblea, cioè dell'unico sovrano legittimo. D'altronde, nessun altro può sostituirsi in questo compito ai cittadini associati in corpo; infatti, ciò significherebbe che il popolo non è più, in senso proprio, autore delle proprie leggi, non è più libero. Se il suo diritto alla libertà può e deve essere rivendicato come principio dell'ordine politico è proprio perché, secondo Rousseau, quanti compongono quest'ultimo sono in grado di governarsi responsabilmente tramite la ragione, che sa, pur faticosamente, individuare di volta in volta il bene comune.

Che non si possa fare a meno della forza è, peraltro, ovvio; e, infatti, Rousseau afferma che la conservazione della «sicurezza» e della «libertà» è affidata alla «forza delle leggi» congiunta all'«autorità dei loro difensori»⁶⁶. Il punto è che il ricorso a tale strumento può e deve essere ridotto, nella società ben ordinata, in ragione della capacità di autogoverno espressa dai cittadini. Non è altro, questo, che l'ideale regolativo della repubblica, la quale tende verso di esso pur senza mai poterlo attuare integralmente. Siamo al centro focale della filosofia politica rousseauiana, e al punto essenziale della teoria democratica *tout court*, nella misura in cui con democrazia s'intenda «quella forma di stato in cui si può realizzare la libertà politica di tutti gli uomini attraverso la partecipazione immediata a processi di decisione trasparenti»⁶⁷. Cioè attraverso il *potere della parola*.

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O. C., III, p. 249.

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 117.

⁶⁷ K. Held, *Stato, interessi, mondi vitali*, tr. it. di A. Ponsetto, Avvertenza di A. Ardigò, Morcelliana, Brescia 1981, p.33.

4. *La parola sobria e il silenzio*

Eppure qualcosa si oppone all'esercizio della parola libera. E questo qualcosa è la realtà perversa costituita dalla storia moderna, in cui, tra l'altro, si è inventato, in modo da avere più tempo per gli affari privati, l'istituto della rappresentanza, che restringe la libertà all'atto consistente nell'elezione dei deputati⁶⁸. Tema notissimo per ogni lettore di Rousseau, e tema assolutamente cruciale, le cui implicazioni sono svolte non tutte nel *Contratto sociale*, ma nell'*Emilio*.

Basta ricordare la parte iniziale del primo libro. I tempi moderni sono quelli in cui non esistono più «patrie»; sono i tempi nei quali l'«immensità degli Stati», questa «prèmière et principale source des malheurs du genre humain»⁶⁹, rende, se non impossibile, almeno estremamente difficile pensare a un ordinamento repubblicano conforme ai principi del *Contrat social*⁷⁰. Come trapiantare – in condizioni così nuove e così diverse rispetto al passato glorioso delle antiche repubbliche – le istituzioni, le consuetudini, le leggi che allora rendevano gli uomini dei veri cittadini? Oggi, osserva Rousseau, neppure l'ombra dei legislatori del passato esiste più; al loro posto imperversano i «faiseurs de loix»⁷¹, dai quali tutto ci può aspettare meno la capacità di svolgere quella *paideia* civica che anticamente rendeva gli uomini liberi. Il filo rosso dell'*Emilio* sta, fin dall'esordio, nella denuncia del carattere *impolitico* del moderno e nel progetto di un'educazione che sia appropriata a un'epoca nella quale l'educazione pubblica è quasi solo un'utopia. Si tratta, quindi, di formare l'«uomo naturale» in circostanze

⁶⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, pp. 428-431 (III, 15).

⁶⁹ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O. C., III, p. 970.

⁷⁰ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, p. 431 (III, 15: con il rinvio al sistema federativo quale possibile soluzione).

⁷¹ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O. C., III, p. 956.

che non consentono più la possibilità di formare il «cittadino». Il destino di Emilio è di dover vivere in un'epoca che condanna l'ideale repubblicano alla marginalità, pur se Emilio sa bene che il valore di quell'ideale rimane immutato nella sua essenza. Rousseau l'aveva già detto nel *Contratto sociale*: anche se in nessun luogo del mondo fossero mai stati realizzati i principi del diritto politico, essi rimarrebbero intatti nella loro validità⁷². Sono i *trascendentali* – cioè le condizioni di possibilità – di ogni forma giusta di convivenza politicamente strutturata e organizzata.

Emilio è, dunque, un *apolide* nel senso più netto del termine. Non perché sia stato cacciato dalla sua patria o perché, quale che ne sia il motivo, abbia scelto liberamente questo modo di stare al mondo. Lo è perché le condizioni storiche sono tali da privarlo, quasi del tutto, della possibilità stessa di avere una patria nel senso proprio della parola.

Quasi del tutto. In effetti, non si può escludere che, da qualche parte, egli possa trovare una società da eleggere come sua patria, cioè una comunità dotata dei requisiti fissati nel *Contratto*: e la patria è non tanto il luogo in cui si nasce, quanto lo spazio idoneo a realizzare, per tutti e per ciascuno, la libertà. Esattamente per tale motivo il precettore gli insegnerà, arrivato quasi alla fine del suo compito formativo, quali sono questi requisiti, sintetizzati in un incisivo compendio del *Contrat*⁷³. Con questo bagaglio il precettore e l'allievo intraprenderanno i loro viaggi alla ricerca di «un asilo in Europa» ove Emilio possa «vivere felice» con Sofia e con i figli che verranno⁷⁴.

Ma questa ricerca si rivelerà una «chimera», come il precettore (che conosce il mondo da molto prima e molto meglio di Emilio e Sofia) aveva già garbatamente fatto capire prima

⁷² Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, p. 360 (I, 6).

⁷³ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, O. C., II, pp. 836-849 (libro V).

⁷⁴ *Ibi*, p. 836.

della partenza⁷⁵. Il fallimento annunciato non annulla, peraltro, il ruolo e il significato del viaggio, perché viaggiare serve all'allievo per comprendere, sino in fondo e in una prospettiva allargata, il contesto nel quale, giunto ormai alla maturità, dovrà condurre la sua esistenza. E così Emilio metterà in pratica ciò che la sua guida gli ha insegnato, che è poi una sorta di *morale provvisoria* per un mondo senza politica. La sua libertà sarà molto diversa da quella dei cittadini della *république*: consisterà nel «cedere alla necessità»⁷⁶. E consisterà anche nel mantenere, dentro questo *mondo alla rovescia* che è il mondo moderno (in cui ci si tassa per essere sollevati dal peso della libertà politica⁷⁷) quella misura e quella sobrietà che saranno da ora in poi il segno distintivo di un «aimable étranger»⁷⁸.

Il *gentile straniero* – quest'immagine in cui si compendia un po' tutto l'*Emilio* – è l'uomo che sa come comportarsi con garbo e con sobria eleganza in un ambiente non suo, ma nel quale è costretto a dimorare. Emilio – prima alquanto disorientato poi convinto dal precettore – si sistemerà quindi nel suo paese d'origine, perché, per quanto un paese non sia una patria, non esiste alcun uomo che non debba qualcosa alla sua terra e a chi l'abita insieme con lui. E, se mancheranno le leggi degne del nome, bisognerà sempre ricordare che è meglio avere comunque delle leggi che non averne affatto⁷⁹.

Per quanto Emilio venga formato, nel suo lungo tragitto educativo, con l'obiettivo di giocare anche il ruolo di «attore» nella vita del mondo che lo circonda, è però inevitabile che sia, data la corruzione della società esistente, più che attore, «spettatore»⁸⁰. Nel *Contratto sociale* il *citoyen* è un vero attore

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibi*, p. 856.

⁷⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, pp. 428-429 (III, 15).

⁷⁸ J.-J. Rousseau, *Émile*, p. 670 (libro IV).

⁷⁹ Cfr. *ibi*, p. 858 (libro V).

⁸⁰ Sulla dialettica spettatore-attore nell'*Emilio* vedi, per esempio, pp. 542 ss. (libro IV), 855-860 (libro V).

che, nella luce dello spazio pubblico, si confronta con gli altri per raggiungere, di volta in volta, un'intesa sul bene comune. Emilio, al contrario, è lo spettatore che, privato di questo spazio, si trova precluso ogni possibile *uso politico* della parola. La sua parola non risuona nell'assemblea, ma entro le pareti domestiche e nei rapporti con i compaesani, dei quali egli rispetta – usando un conformismo imposto dalle circostanze – leggi, usi, costumi. La sua parola non può più essere né *ribelle* né *libera*, ma si deve accontentare di essere *sobria*, misurata, calibrata secondo l'ambiente particolare del quale è più ospite che parte integrante. Se Emilio ha deciso di obbedire alle leggi, agli ordinamenti, agli usi del paese natale pur sapendo che non corrispondono al diritto politico del *Contratto*, allora viene quasi spontaneo pensare a una sorta di riedizione della *morale par provision*. Ma, mentre la morale provvisoria di Descartes è funzionale (ammesso che lo sia) alla ricerca di una morale definitiva che dovrà sostituirla, è cioè – nella sua (temporanea?) indigenza – idealmente proiettata nel futuro, la morale provvisoria di Emilio ha alle spalle dei principi già chiariti, stabiliti, fissati a partire dalla natura delle cose e fondati sull'ordine divino del mondo («ogni giustizia viene da Dio, lui solo ne è l'origine»⁸¹). In questo caso, quindi, il *provvisorio* non nasce nel confronto con una verità ancora da raggiungere, ma viene a essere definito dallo scarto che si è creato storicamente tra verità e mondo umano. Ne nasce un conformismo politico molto diverso da quello cartesiano, perché si tratta di un conformismo in cui la parola ribelle contro il potere potrebbe essere detta: è già lì, pronta per essere pronunciata. Preme contro la sobrietà, che pure va mantenuta, ma che si tinge in parte di una certa, ineliminabile inquietudine. La parola ribelle per ora cadrebbe nel vuoto, probabilmente. Ma il suo portatore, Emilio, ne costituisce la rappresentazione vivente; e, quando questa parola veridica sarà pronunciata di fronte a un popolo pronto a rece-

⁸¹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, p. 378 (II, 6).

pirla, allora dovrà diventare prassi, azione di cambiamento, di rottura, dovrà costituire un nuovo cominciamento nella e della storia politica. Descartes – se è accettabile quanto qui evidenziato nel capitolo 3 – arriva, alla fine, a pensare il provvisorio nella politica come definitivo. Pascal procede, quanto a questo aspetto, per la stessa strada. Rousseau si situa all'opposto di entrambi, in quanto pensa il provvisorio come tale e considera il conformismo di Emilio come *male minore* in attesa del momento in cui i principi del diritto politico potranno realizzarsi.

E però, malgrado la speranza resti viva, *debba* restare viva, per ora Rousseau (Emilio) sa bene che i principi del diritto politico sono, in questo determinato tempo storico, perdenti. Il conformismo, questa legge imposta dalla malignità dei tempi, si fa tragico; l'accomodamento con l'esistente perde la pacatezza cartesiana così come l'ironia di Montaigne. Bisogna (per quanto tempo?) rassegnarsi. La stessa vicenda personale di Jean-Jacques, narrata nelle *Confessioni*, nei *Dialoghi*, nelle *Fantasticherie*, lo documenta: l'autobiografia assume un preciso connotato *politico* e testimonia, insieme con l'*Emilio*, la resa, per quanto transitoria sia, di fronte all'esistente. La parola, quindi, ci si presenta, nel romanzo pedagogico, prudente, cortese, regolata, tipica dello "straniero" che è stato reso capace di modulare i suoi comportamenti mantenendo l'inevitabile distanza critica dal mondo perverso che lo attornia. Questo mondo, come ben sappiamo, non è il suo mondo o, meglio, lo è secondo la dura legge della necessità, ma non secondo l'altra, ben diversa, *legge della libertà*. La ribellione di partenza (primo e secondo *Discorso*, per citare solo gli scritti che qui sono stati esaminati), dopo aver espresso il suo contenuto di verità e averne verificato dolorosamente lo scacco, si placa appartandosi, per ora, entro i confini della libertà interiore:

«La libertà non è in alcuna forma di governo, è nel cuore dell'uomo libero, egli la porta dappertutto con sé. L'uomo vile

porta ovunque la servitù. Questi sarebbe schiavo a Ginevra, l'altro libero a Parigi»⁸².

Emilio è Jean-Jacques che, partito dalla parola ribelle e dopo aver mostrato quale sia la verità della politica, sembra rassegnato alla tregua con un mondo che si mostra refrattario ad ascoltare la verità e con un potere che non la combatte tanto con la forza, ma opponendole, mediante abili artifici, il suo opposto, cioè la menzogna. Usandola, dissacra l'opera distruggendo e violentando l'identità del suo autore, cui viene sostituita sapientemente un'immagine pubblica che lo tradisce, una finzione che il pubblico non riesce più a distinguere dalla realtà.

A questo punto Rousseau pare arrendersi: lo struggente ritiro nella solitudine di cui ci rende testimoni non solo nei *Dialogues* ma nelle *Rêveries* manifesta questo ulteriore passaggio della sua esistenza. Alla parola, a qualsiasi parola scambiata con l'altro, si sostituisce il silenzio delle meditazioni in riva al lago di Bienne, dove a Rousseau rimane un solo interlocutore, cioè Jean-Jacques. Eppure, sarebbe sbagliato vedere, in quest'apparente passo finale verso l'uscita dal palcoscenico, l'estrema consegna che egli ci affida. Infatti, la parola ribelle che prepara la strada alla parola libera non tace. Lo dimostra il fatto che l'autore del *Contratto sociale* continua a scrivere di politica seguendo l'indicazione che nel *Contrat* aveva fornito proprio in corrispondenza del tema in cui questo scritto sembrava mostrare il suo lato più debole: la rivendicazione della sovranità popolare diretta del popolo. Come si fa a non vedere che tale forma di sovranità – questo sommo e radicale esercizio della parola libera e della parola come *potere* – appare condannata senza appello dalla forma-Stato moderna, che destina i piccoli Stati (i soli in grado di realizzare quella sovranità) a essere preda dei grandi?

⁸² J.-J. Rousseau, *Émile*, O. C., IV, pp. 857-858.

Rousseau, nel *Contratto*, obietta che non è vero e che mostrerà come si possa riunire «la potenza verso l'esterno tipica di un grande Popolo con l'organizzazione politica semplice e con il buon ordine di un piccolo Stato»⁸³. Le *Considerazioni sul governo di Polonia* riprendono precisamente il *Contratto sociale* da questo punto e, con la proposta del «sistema dei governi federali»⁸⁴, mostrano la direzione più interessante della filosofia politica di Rousseau, quella cioè che lo porta a cercare il punto d'intersezione possibile tra *diritto politico* e *storia* nella difficile condizione dei popoli moderni. Che questo percorso sia rimasto un sentiero interrotto non toglie il suo significato per il giudizio sulla riflessione complessiva dell'autore del *Contratto sociale*. L'*epochè* imposta dalla modernità è temporanea e il tentativo di innervare i principi del *Contratto* in presenza della forma-Stato moderna ci consente di comprendere, a quest'altezza della biografia filosofica di Rousseau, il senso compiuto della provvisorietà della posizione di Emilio, così come dell'isolamento di Jean-Jacques nelle *Rêveries*. La ricerca dei modi per la realizzazione di uno spazio politico capace di ospitare la parola libera deve continuare, al di là di tutto ciò che sembra ad essa opporsi nella fase che la modernità ha aperto, fase nella quale la libertà esercitata in comune e in pubblico è considerata ormai come un ingombrante e pericoloso residuo del passato. Benjamin Constant lo ha proclamato nella maniera più chiara.

Non mi pare retorico suggerire che nello sforzo di una ricerca così orientata sta ancora oggi l'attualità storica e la provocazione teorica dei «principes du droit politique». Ciò vale naturalmente per chi voglia misurarsi – al cospetto di regimi democratici in cui domina la silente prepotenza degli apparati o l'accattivante chiacchiera del demagogo di turno – col problema del rapporto tra parola, verità e democrazia.

⁸³ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O. C., III, p. 431 (III, 15).

⁸⁴ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O. C., III, p. 971.

Finito di stampare nel mese di gennaio 2016
da  IF Press srl

Machiavelli iniziatore e fondatore della “scienza politica moderna”? È un luogo comune, come sappiamo, ma non è detto che per questo sia una sorta di certezza da collocare tra quelle verità rispetto alle quali ogni dubbio dovrebbe essere ormai censurato. Montaigne lontano cronologicamente, ma allo stesso tempo, vicino nello spirito a Nietzsche per il suo pensiero frammentario, per la sua contestazione dell'unità del soggetto, per il suo spirito esteriormente rispettoso della religione ma di fatto anticipatore dell'ateismo? Forse. Però, prima di “avvicinarlo” troppo, potremmo provare, come mi sembra necessario, misurare di nuovo alcune tracce della distanza che lo dovrebbe tenere fuori dalla presa di quanti hanno costruito parentele con lui un po', diciamo, forzate. Pascal giusnaturalista sulla linea di un agostinismo che ripete quello di Port-Royal? O scettico radicale sulla linea del “pirronismo”? Ci sono elementi, così mi pare, che consigliano anche in questo caso di valutare con attenzione i passi da fare per accostarsi all'autore dei *Pensieri* e di ponderare con prudenza i giudizi su parentele e dissomiglianze. Insomma, qualche volta – molte volte – sembra proprio che un gran numero di studiosi, seguendo una *forma mentis* quanto mai diffusa, se non trova i fili per legare tutti i filosofi in una “storia” forzosamente coerente e/o in concettualizzazioni tanto analiticamente sofisticate quanto immancabilmente statiche, ritengano di non aver centrato l'obiettivo. È come se la singolarità di un filosofo o il fondamentale nesso tra esistenza e pensiero, tra la vita e la forma, li spaventassero, poiché vi scorgono indebite “contaminazioni” della teoria. E lo stesso sembra spesso accadere per le contraddizioni, i dubbi, i ripensamenti dei filosofi vecchi e nuovi, quasi che gli interpreti resistano con tutte le loro forze ad ammettere il carattere precario di ogni esercizio del pensiero. Pare che siano necessarie categorie che unificano, concetti che riducono le differenze; si ha impellente bisogno di disporre di “correnti” o “filoni” (sic) dentro cui far scorrere la “storia della filosofia” come un fiume con la sua bella fluidità e anche con la sua inevitabile foce (che ovviamente è il filosofo che l'uno o l'altro studioso ha deciso di adottare come “conclusivo”, come colui che risolve finalmente l'enigma dell'uomo e della storia). E allora via anche con i *clichés* consolidati: Rousseau “totalitario” valga per tutti. Anche la critica delle “grandi narrazioni” ha ormai codificato i suoi *clichés*, le sue categorie, le sue regole espressive, rischiando di creare una singolare neo-scolastica. Le “canonizzazioni” – Nietzsche, Heidegger, Derrida, solo per fare qualche ovvio esempio – si moltiplicano invece di ridursi, in aperta contraddizione con lo spirito critico che animava il variegato panorama del cosiddetto “post-moderno”.

Questo libro parte dalla ponderata convinzione che i modi attuali di fare filosofia – anche quelli che si sono costituiti a partire dalla polemica verso la tradizione – conducano a sacrificare, molto spesso, quell'individualità degli autori, quel nesso tra vita e forma, quel rapporto tra esistenza e scrittura, di cui si diceva appena sopra; portano, altresì, a supporre continuità e/o discontinuità nette là dove spesso ci sono invece sentieri molto meno lineari di quanto ci suggeriscono, il più delle volte, i manuali o i libri a tesi. E, soprattutto, tendono – specie rispetto ai filosofi del passato – a schiacciare l'irriducibile specificità di ognuno entro categorie statiche, preconfezionate, ripetitive. Ci sono eccezioni, ovviamente, ma, proprio in quanto tali, assolvono dal compito critico che, in buona parte, questo volumetto si prefigge. In sintesi: nel libro cerco, senza intenti di sistematicità, di accennare appena e con molta prudenza una (molto parziale) *microstoria per problemi* di quell'epoca così controversa che chiamiamo, con maggiore o minore spirito simpatetico, *modernità*. In sostanza, provo a leggere in modo non consueto e, anzi, in qualche caso decisamente controcorrente gli autori citati (Machiavelli, Montaigne, Pascal) ed altri che sono sembrati particolarmente utili allo scopo: Nicole, Hobbes, Locke. Una microstoria implica l'attenzione alla specificità di ciascuno e, contemporaneamente, il tentativo di individuare le questioni che connettono percorsi di riflessione diversi, senza per questo andare a costituire tappe di un'autostrada che esiste solo nell'immaginazione di chi non sopporta (anche quando ne fa l'apologia) la frequente frammentarietà, l'inevitabile non conclusività, la costitutiva provvisorietà di quell'esercizio del pensare che chiamiamo filosofia.

Roberto Gatti ha insegnato fino al 2015 Filosofia politica nell'Università di Perugia.

ISBN: 978-88-6788-078-2



9

788867880782